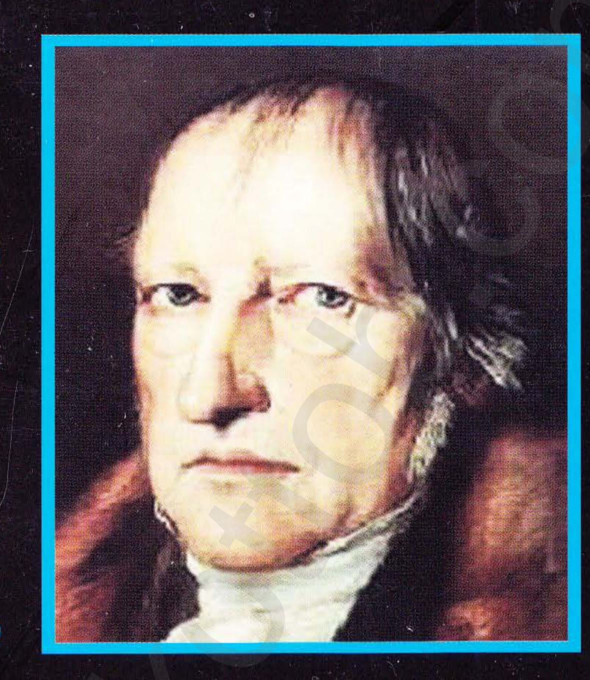
8 المكتبة الهيجلية



هيجل

د. إمام عبد الفتاح إمام

تطور الجدل بعد هيجل

جدل الفكر

«المجلد الأول»



تطور الجدل بعد هيجل

جدل الفكر

د. إمام عبد الفتاح إمام



- د. إمام عبد الفتاح إمام : تطور الجدل بعد هيجل

الكتاب الأول : جدل الفكر.

- الطبعة الثالثة ٢٠٠٧

- الناشر : دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع بيروت

هاتف وفاكس : ٤٧١٣٥٧ / ٠٠٦٩١١ ـ ٧٢٨٤٧١ / ٠٣ ـ ٧٢٨٣٦٥ / ٠٣

مقدمة

من المصطلحات الفلسفية ما هو غامض وهام في آنٍ معاً: هو غامض بسبب ما طرأ عليه في شتى العصور الفلسفية من تحول وتعديل وحذف واضافة، وهو هام لأن الفلاسفة لا يفتأون يستخدمونه في مذاهبهم ويستخدمه معهم الدارسون من كل نحلة ولسان، بل قد يتعدّى هؤلاء جميعاً ليصل الى رجل الشارع دون أن يحاول أحدٌ قط ازالة ما يحمله المصطلح في تاريخه الطويل من طلاسم وألغاز. وفي اعتقادي أن هذا اللون من المصطلحات لابدّ أن يثير طموح الباحثين ـ وخصوصاً في مطلع شبابهم وأن يتحدى قدراتهم: خذ ـ مثلاً ـ ما يقوله « برتراند رسل » عن المقولة: « لابدّ لي أن أعترف بأنني لم أستطع قط أن أفهم المقصود على وجه الدقة من كلمة « مقولة » سواء كان ذلك عند أرسطو أو عند كانط أو هيجل. . . »[1]. ألا تثير عبارة كهذه حماس الباحث الشاب بحيث يقبل التحدي فيجعل من المقولة « موضوعاً لبحث أكاديمي وكأنه يقول لنفسه لم يستطع « رسل » أن يفهم المقولة وذلك يعني أنني سوف أنجز الكثير لو ألقيتُ الضوء على هذا المصطلح، فلنحاول مرة أخرى عسى أن نكون أكثر توفيقاً من السابقين وما يُقال عن « المقولة » يُقال كذلك عن « الجوهر » و « الماهية ». . . . الخ ».

لكن ذلك كله لا يوازي شيئاً إذا ما قورن بمصطلح من أهم وأعقد المصطلحات الفلسفية وأكثرها غموضاً وشيوعاً في آنٍ معاً وهو مصطلح

---

(١) تاريخ الفلسفة الغربية « ترجمة الدكتور زكي نجيب محمود ـ الجزء الأول ص ٣١٩ (لجنة التأليف والترجمة والنشر ـ القاهرة عام ١٩٥٤).

« الجدل »، وما قولك في مصطلح يشبّه الباحثون التحولات التي طرأت عليه بالتحولات التي طرأت على كلمة الفلسفة ذاتها. . .[٢] فهو يظهر مع الفلسفة في بلاد اليونان ويستخدمه الفلاسفة قبل سقراط وبعده ويستمر استخدامه في العصر الوسيط والعصر الحديث معاً، لكنه في الفلسفة المعاصرة وبفضل الوجودية والماركسية يتخذ أهمية خاصة لمكانته في هاتين الفلسفتين حتى أنه حينما عقدت مناظرة بين أنصار الفلسفتين حول الجدل في باريس في ٧ ديسمبر سنة ١٩٦١ اكتظت القاعة بستة آلاف شاب من المثقفين الفرنسيين « وأحدث هذا اللقاء دوياً هائلاً واهتمت به الأوساط المثقفة في فرنسا اهتماماً كبيراً »[٣] وعلى الرغم من أهمية هذا الموضوع وتداوله بين الفلاسفة فإننا نستطيع أن نقول مع سيدني هوك « أن فئة قليلة من الفلاسفة هم الذين استخدموا هذا المصطلح بنفس المعنى الذي استخدمه فيه أسلافهم بل إنك لتجد أنه من النادر أن يكون هناك فيلسوف استخدمه باتساق وبمعنى واحد في جميع مؤلفاته ومن هنا فإذا تساءلنا ما الجدل. .؟ كانت الاجابة مستحيلة بدون دراسة للتاريخ الطويل الذي مرت به كلمة الجدل من أفلاطون حتى يومنا هذا. . »[٤]. واستخدمت الكلمة لتصف ألواناً شتى من الأنشطة والتصورات والمواقف تختلف فيما بينها أتم الاختلاف، فهناك مثالية جدلية ومادية جدلية وتاريخ جدلي ومنطق جدلي وحرية جدلية وضرورة جدلية. . . الخ. وهناك جدل للطبيعة وجدل للمجتمع وجدل للذات وجدل للعلم وجدل للعواطف وجدل للأفكار. . الخ الخ ـ وباختصار هناك أنصار للجدل في الشرق والغرب على السواء. . . « حتى أننا لا نستطيع أن نستخدم هذا

---

(٢) S. Hook: «Dialectic in Society and History» P. 701 - in Readings in The Philosophy of science - New York. 1952.

(٣) Existentialism Versus Marxism: «Conflicting views on Humanism». edited by george Novack P. 243 - «Marxismeet Existentialisme: controverse sur la dialectique» - plon- Paris 1962.

(٤) Sidney Hook: op. Cit. P. 701.

المصطلح استخداماً مجدياً إلاّ إذا أشرنا إشارة دقيقة الى المعنى الذي استخدم فيه أولاً . . . كما يقول لا لا ند »[٥].

ولقد بدأت قصتي مع الجدل منذ أكثر من عشرين عاماً حين جذبني ما فيه من غموض وابهام وما يُقال عنه من آراء تتوخى القصد والاعتدال على الاطلاق فبدأتُ ـ يحدوني أمل في الوقوف على معناه في اعداد خطة لدراسة هذا الموضوع في بحث لدرجة الماجستير كان عنوانه « منطق الجدل » سرت معه أينما سار: منذ بدايته الأولى عند اليونان حتى يومنا الراهن، غير أن هذا البحث لم يكتب له أن يشهد ضوء النهار فقد اعتُرِض عليه في ذلك الوقت بأنه وإنْ كان يصلح للدكتوراه فإنه يغطي أرضاً أوسع بكثير مما ينبغي أن تكون عليه رسائل الماجستير ويُرجى لهذا السبب ـ اختصاره والاقتصار على فترة واحدة من تاريخ الجدل الطويل.

ولمّا كان هيجل بما له من عمق واتساع وشمول ونفاذ يصلح نقطة التقاء يصبّ عندها تيار الجدل القديم وينبع منها تيار الجدل المعاصر حيث تضرب جذوره في أغوار الماضي السحيق وتمتد آثاره الى الحاضر والمستقبل ـ فقد جعلتُ من الجدل الهيجلي موضوع بحثي للماجستير الذي كان عنوانه « المنهج الجدلي عند هيجل » .

لكن الرغبة القديمة ما زالت تعتمل في نفسي وتضغط في إلحاح متدارك عنيد ـ حتى تحايلتُ في ذلك البحث لدراسة الجدل عند القدماء فمهّدتُ للجدل الهيجلي بدراسة طويلة لمصادره عند زينون وجورجياس وسقراط، وأفلاطون وأرسطو ثم عرضتُ لاسبينوزا وكانط وفشته وشلنج من فلاسفة العصر الحديث وبعد هذه الدراسة وقفت وقفةً طويلة عند الجدل الهيجلي استغرقت البحث كله.

---

(٥) André Lalande: Vocabulaire Technique et Critique de la philosophie - tome I; P. 161 (Librairie félix Alcan;) paris 1926.

من الطبيعي إذن أن نكمل بقية الشوط ونواصل السير في نفس الطريق لكي نقف على « تطور الجدل بعد هيجل » حتى تكتمل دراسة هذا الموضوع الغامض الهام معاً فنسد بذلك فراغاً مؤكداً - أو هذا ما نرجوه - في المكتبة الفلسفية العربية ومن هنا كان موضوع بحثنا الحالي.

- وعلينا أن نلاحظ منذ فاتحة البحث أن كلمة «التطور» هنا لا تعني أي تصور تقدمي وإنما هي تعني أساساً تحديد « مسار الجدل بعد هيجل ».

غير أن مسار الجدل بعد هيجل أو تطوره يشمل ميداناً فسيحاً للغاية فكيف نحدده وما المنهج الذي سنسير عليه في دراستنا للجدل بعد هيجل؟

وقبل أن نجيب عن هذا السؤال علينا أن نجيب عن سؤال يسبقه منطقياً وهو: هل سنقتصر على دراسة الفلاسفة الذين يستخدمون كلمة الجدل فحسب أم أننا سنضم اليهم مَنْ كان تفكيرهم جدلياً حتى ولو لم يذكروا كلمة الجدل بالفعل؟

الواقع أن البحث يبلغ حداً من الاتساع يجعل اقحام فلاسفة رفضوا هم أصلاً كلمة الجدل - عملاً تعسفياً لا مبرر له على الاطلاق، ولا يمكن أن يعترض علينا معترض فيقول إن زينون الأيلي وهيراقليطس وغيرهما من الفلاسفة القدامى لم يستخدموا قط كلمة الجدل ومع ذلك جعلناهم موضوعاً لدراسة سابقة مهدنا بها للجدل الهيجلي - فلم لا نجعل من « برجسون » مثلاً بما لفلسفته من دينامية وحيوية تشبهان في جوانب كثيرة دينامية الفكر الجدلي وحيويته أحد الفلاسفة الذين يشملهم مسار الجدل بعد هيجل..؟

غير أن هذا الاعتراض يتغاضى عن حقيقة هامة هي أن كلمة الجدل لم تكن قد ظهرت أصلاً عند فلاسفة اليونان الأول إذ الأرجح أن أفلاطون هو أول مَنْ ذكر هذه الكلمة صراحة في محاوراته كما قلنا في مكان آخر[٦] وليست

---

(٦) « المنهج الجدلي عند هيجل » - ص ٥٢؛ دار التنوير بيروت عام ١٩٨٢ - العدد الثاني من المكتبة الهيجلية.

تلك هي الحال مع فيلسوف مثل برجسون أو غيره من الفلاسفة الذين تجنبوا استخدام هذا المصطلح. ومن هنا فليس ثمة ما يبرر دراستهم في بحث يحتاج إلى تضييق نطاقه لا التوسع وغزو أرض ليست له.

أَيعني ذلك أننا سوف ندرس جميع الفلاسفة الذين استخدموا كلمة الجدل بعد هيجل بحيث يجيء البحث احصاءاً جامعاً مانعاً لهؤلاء الفلاسفة؟ الجواب بالطبع بالنفي فتلك عملية عقيمة لا جدوى منها لكننا سوف ننتقي أو نختار من هؤلاء الفلاسفة: فما القياس الذي سنختار على أساسه أو ما المنهج الذي سنسير عليه في دراستنا لهذا الموضوع...؟

الواقع أننا ما دمنا نكتب عن الجدل بعد هيجل فلابدّ أن يكون منطلقنا هو الجدل الهيجلي نفسه. وإذا كنا قد انتهينا في بحث سابق الى القول بأن الجدل الهيجلي هو حوار العقل الخالص مع نفسه حواراً يفضُّ فيه مكنوناته بحيث تتوالد مقولاته بعضها من بعض بنظام خاص فمن الطبيعي أن يكون السؤال التالي: ما الذي حدث لهذه القضية بعد هيجل..؟ وإذا كان العقل الخالص عند هيجل ينتقل بمقولاته ونسيجه الجدلي الى ضده في الطبيعة، ثم يكون الانتقال التالي الى مركب يجمع بين الطبيعة والمنطق أو العقل الخالص وهو الانسان الذي يجمع بين الروح والمادة، فمن الطبيعي أن يكون السؤال بشكل أوسع ما الذي حدث للجدل في هذه الميادين الثلاثة: الميدان العقلي ثم ميدان الطبيعة، وأخيراً مجال الانسان، وأن يكون المنهج الذي نستخدمه منهجاً جدلياً أساساً بحيث نتتبع جدل الفكر أو العقل الخالص ثم ننتقل منه الى جدل الطبيعة وننتهي في النهاية إلى جدل الانسان وبحيث يكون سيرنا في كل ميدان من هذه الميادين انتقالاً من قضية موجبة الى نفيها ثم الى مركب يجمع بين القضية الأولى والسلب ـ أعني أن سيرنا سوف يكون بدوره جدلياً ثلاثياً.

وعلى أساس هذا المنهج سوف ينقسم بحثنا ثلاثة أقسام رئيسية أو ثلاثة كتب كبرى جعلناها على النحو التالي:

الكتاب الأول:

وهو يُعنى أساساً بدراسة جدل الفكر ويحاول أن يتتبع مسار الجدل في ميدان العقل الخالص وهو كتاب يشتمل على ثلاثة أبواب يدرس الباب الأول منها الفكر من زاوية الذات أو الفكر الجدلي بوصفه تمثلاً وهو ميدان يتجلّى أوضح ما يكون عند الفيلسوف الفرنسي أوكتاف هاملان (١٨٥١ - ١٩٠٧). ثم الفكر من زاوية الموضوع أو الفكر بوصفه خصائص أساسية للوجود على نحو ما اهتم به الفيلسوف الانجليزي «جون إليس مكتجارت» (١٨٦٦ - ١٩٢٥). وإذا كان الجدل عند هاملان يهتم بدراسة الأفكار من زاوية المعرفة على حين أن مكتجارت يهتم بدراستها من زاوية انطولوجية فإننا نصل في الباب الثالث من الكتاب الأول الى مركب منها أو دراسة الفكر من زاوية الذات والموضوع في آن معاً كما يتجلّى أوضح ما يكون في جدل المشاركة عند الفيلسوف الفرنسي لوي لافل (١٨٨٣ - ١٩٥١).

الكتاب الثاني:

ونحن في هذا الكتاب ننتقل من دراسة الفكر الخالص الى الطبيعة فنجعل عنوانه «جدل الطبيعة» وهو مثله مثل الكتاب السابق يتألف من مثلث كبير يضم ثلاثة أضلاع يشتمل على ثلاث قضايا: قضية ايجابية وهي اثبات جدل للطبيعة أو الفلاسفة الذين يدافعون عن جدل للطبيعة. وعلى الرغم من أن هذه القضية يدافع عنها تيار ماركسي يتربع على قمته فردريك انجلز، فإننا سوف نهتم أساساً بالماركسيين المعاصرين. أمّا الضلع الثاني في هذا المثلث وهو نقيض هذه القضية فهو يشمل حجج الذين ينفون وجود جدل للطبيعة لاسيما سارتر وهيبوليت من الفلاسفة الفرنسيين المعاصرين.

وسوف نختتم هذا الكتاب بمركب يثبت وجود جدل للطبيعة ولكنه ليس كالجدل الذي يقول به الماركسيون وإنما هو جدل يرتكز أساساً على المفاهيم العلمية عن الطبيعة كما يتجلّى عند الفيلسوف الفرنسي المعاصر «جاستون

بشلار » (١٨٨٤ ـ ١٩٦٢).

الكتاب الثالث:

ومع الكتاب الثالث نكون قد وصلنا الى مركب الفكر والطبيعة أعني الى « الانسان »، فهذا الكتاب لا يعالج فكراً خالصاً ولا يعالج طبيعة خارجية فحسب وإنما هو يدرس الفكر حين يلتقي بالمادة أعني أنه يدرس الانسان ولهذا جعلنا عنوانه « جدل الانسان » وكما أن الجدل في فلسفة الروح الهيجلية يبدأ بجدل الروح الذاتي الذي يسعى حثيثاً للخروج من الطبيعة ويتمركز حول ذاته ثم ينتقل الى الروح الموضوعي الذي يدرس المجتمع ونظمه وقوانينه ثم ينتهي بجدل الروح المطلق، فكذلك كان هذا الكتاب الثالث في بحثنا هذا فهو يبدأ بجدل الذاتية أو جدل العواطف أو الانسان من الداخل كما يتجلّى عند الفيلسوف الدينماركي « سورين كيركجور » وهو موضوع الباب الأول ثم ينتقل الى نقيضه الى جدل الروح الموضوعي أو الانسان من الخارج كما يتجلّى ذلك بوضوح عند كارل ماركس وهذا موضوع الباب الثاني، ثم ينتهي هذا الكتاب بالباب الثالث والأخير منه وهو الانسان من الداخل ومن الخارج معاً، أو محاولة التوفيق بين الوجودية والماركسية كما يعرضها علينا جان بول سارتر في كتابه الضخم « نقد العقل الجدلي » وعلى هذا النحو يكتمل البناء المعماري لتطور الجدل بعد هيجل.

وإذا كنا قد بدأنا بحثنا يحدونا الأمل في أن نجيب في النهاية عن هذا السؤال العنيد: ما المقصود بالجدل..؟ فإننا سوف ننتهي الى خاتمة نحاول أن نعرض فيها جانبين الأول هو تقييم نقدي لتطور الجدل بعد هيجل ثم الخيوط التي نعتقد أنها لازمة للفكر الجدلي أو خصائص العقل الجدلي كما نتصوره.

ولقد أضفنا الى البحث ثبتاً بأهم المصطلحات الواردة فيه مع شرح قصير

لكل مصطلح نرجو أن يفيد في القاء الضوء على مفهوم الجدل وتطوره بعد هيجل.

ولابدّ لي في النهاية من الاعتذار عن ضخامة البحث التي ترتدُّ أساساً الى سببين أساسيين:

الأول: هو اتساع رقعة الموضوع الذي ندرسه بالغاً ما بلغت محاولتنا لتضييقها وحصرها في أضيق نطاق.

ثانياً: أن الجدل في أساسه حركة وهو لهذا يحتاج من الباحث في كثير من الأحيان أن يتتبع الحركة الجدلية عند هذا الفيلسوف أو ذاك - كما يعرضها هو لكي نقف على الانتقالات التي يقوم بها من فكرة الى فكرة أو من مقولة الى أخرى، كي نتتبعه في تحليلاته وهو يسبر أغوار فكرة من الأفكار أو هو يحدثنا عن العلاقات الاجتماعية وما فيها من حركة جدلية، مما قد يجعل تلخيص الحركة وتجميدها أو قطع السلسلة قبل أن تكتمل خيانة لفكر الفيلسوف لكن ذلك بالطبع لا يمنع من نقده وتفنيد أفكاره كما نشاء.

الباب الأول:

الفكر بوصفه تمثلاً

« لقد أخذ هاملان على عاتقه أن يُسلك في سلسلة جميع الأفكار الأولى طبقا لقانون واحد هو: قانون التقابل والتركيب: وسلسلة الأفكار هذه هي ما يمكن للمرء أن يسميه: بالجدل الأساسي عند هاملان. . . . »

أغسطين سيمات.. A. Sesmat



الفصل الأول

« المشكلة. . . . والمنهج »

« أراد هاملان أن يتم البناء الذي بدأه
رنوفييه ـ بواسطة منهج تركيبي يأخذ على
عاتقه ألاّ يترك فكرة واحدة معزولة: أعني
بمنهج مماثل لمنهج أفلاطون وهيجل. . . . »
اميل بربيه **E. Bréhier**



أولاً: المشكلة . . .

١ - في الوقت الذي سنجد فيه أن جدل الفكر - في الباب الثاني - يعبر عن خصائص الوجود، فإننا نجده هنا يعبر عن خصائص المعرفة، فالمشكلة الرئيسية التي شغلت بال هاملان هي في أساسها مشكلة معرفية، فهو يسعى الى اقامة صرح من المقولات يعبر عن « النسيج الأبدي للروح » على حد تعبير لوسين . . . Le Senne[١]. ولهذا فإننا نراه يبدأ بادىء ذي بدء بتفنيد المذهب التجريبي ورفضه، ذلك المذهب الذي يعتقد هاملان أنه « تقريباً سلب لكل معرفة بطريقة واضحة: ولهذا السبب فإن له قليلاً من الأنصار والأتباع . . . »[٢]. واهتمام هاملان بمشكلة المعرفة يفسِّر لنا تلك الحملة العنيفة التي شنّها على المذهب التجريبي من ناحية كما يفسِّر لنا مثاليته التي ترتبط بمثالية رنوفييه وكانط من ناحية أخرى: فهو يرفض المذهب التجريبي لاعتقاده أن هذا المذهب لا يقدم لنا إلا معرفة مشوّهة مضطربة لا تقوم بين أجزائها ارتباطات ضرورية، فالمعرفة التجريبية حتى بالنسبة للعلماء أنفسهم « طريقة عَرَضية مؤقتة للتفكير: إنهم يعتقدون أن الوقائع مرتبطة وليست متجاورة، والطرق التجريبية ينبغي أن تؤدّي الى الكشف عن النظام العقلي للوقائع لا أن يكون هدفها مشاهدة وجود معاً . . Co - existence لا سبب له . . . »[٣].

---

(١) René Le Senne: «D'Octave Hamelin A La Philosophie De L'Esprit -» Article Dans: Tableau De LA Philosophie Contemporaine; P. 163.

(٢) O. Hamelin: Essai Sur Les Eléments Principaux De La Représentation P. I (Deuxiéme Edition; Paris Librairie Félix Alcan) 1925.

(٣) Ibid; P. 9 - 10.

فالمذهب التجريبي ـ في رأي هاملان ـ ينتهي الى انكار امكان قيام نسق ضروري للمعرفة وبالتالي فهو ليس مذهباً فلسفياً يقدم لنا معرفة حقيقية، إنه لا يقدم معرفة قط، إذْ أن المعرفة أيّاً كانت لابدّ أن تكون معرفة نسقية . . Systématique « . . ليس ثمة معرفة إلّا المعرفة النسقية، بمعنى أن المعرفة التي تتألف من وضع الوقائع بعضها الى جوار بعض دون رابطة، ودون أن تدري بأن هذا التجاور هو نفسه رابطة بطريقة ما ـ ليست في الواقع معرفة حقيقية »[٤].

٢ ـ واهتمام هاملان بنظرية المعرفة يفسِّر لنا من ناحية أخرى خصائص مذهبه المثالي: « فالمذهب المثالي عند هاملان لا يعني سيطرة الموضوع على الذات، وإنما هو يعني التوسط العقلي الذي من خلاله تعمل الروح نفسها بنفسها، وتستطيع أن تفهم نفسها، وهو الدرع الذي يظل قوياً حتى إذا لم يضف عليه النشاط الروحي وجوداً[٥]. والواقع أن مثالية هاملان إنما تنعكس في عقلانية نسقية، ويرتبط مذهبه من حيث الأساس بالنقدية الجديدة عند رنوفييه وهو لا يردُّ التمثّل إلى الحَدْس (كما يفعل برجسون) بل يعتبر ذلك ادانة للعقل، وإنما هو يهدف على العكس الى اقامة صرح يعتمد على نسق مترابط يفلت من الغموض واللايقين[٦]. ومعنى ذلك أن مثالية هاملان ترتبط بمثالية « رنوفييه » . . . غير أن هاملان كان يريد فضلاً عن ذلك حل مشكلة رنوفييه التي أشار اليها وهي بناء نسق للارتباطات العامة للظواهر، وتشييد صرح تُشكل فيه هذه الارتباطات الخيوط الأساسية بحيث تجد الوقائع المعروفة والتي يُراد معرفتها ـ جميعاً ـ مكانها المعين في مثل هذا الصرح[٧]. الحق أن هاملان يربط مثاليته ونظريته في المعرفة بالفلسفة الحديثة كلها.

---

(٤) O. Hamelin «Essai Surles Eléments ». P. 6.

(٥) René Le senne: OP. cit P. 164.

(٦) Henri Sérouya:Lnitiation a la Philosophie Contemporaine Librairie Fischbaches paris 1956.

(٧) Emile Bréhier:Histoire de la philosophie, Tome II, La Philosophie Moderne P 106 P. U. F (Paris - 1948).

ويعتقد أن بناء الروح عن طريق اعادة تنظيم نسيجها كما يتمثل في المقولات أو العناصر الأساسية «هو المهمة التي أخذت الفلسفة الحديثة على عاتقها القيام بها: «ما معنى الفلسفة الحديثة كلها في مجموعها: فلسفة ديكارت وليبنتز وكانط وكذلك فلسفة باركلي وهيوم، اللّهم إلاّ أن المعرفة هي العمل الداخلي للذات المفكرة. . . »؟[٨].

٣ ـ المشكلة إذنْ عند هاملان مشكلة معرفية، والمعرفة عنده إنما تعني تحديد الارتباطات الضرورية بين الأشياء ولهذا السبب رفض المذهب التجريبي ليقيم نسقاً ضرورياً: «بنفس الضربة التي نرفض بها المذهب التجريبي نسلِّم بأن الأشياء تشكل نسقاً ما»[٩]: «وماذا عساه أن يكون النسق إنْ لم يكن مجموعة من الحدود المرتبطة فيما بينها ارتباطاً ضرورياً. .؟ »[١٠]. ومعنى ذلك أن الأفكار الأولى في المعرفة أو العناصر الأساسية للتمثل ينبغي أن يُعاد تنظيمها من جديد في نسق ضروري وهذه هي المهمة التي أخذ هاملان على عاتقه القيام بها، ولهذا فإننا نستطيع أن نقول بحق: «إن المشكلة المنهجية عند هاملان هي مشكلة الارتباطات بين الأفكار الأساسية، ولقد كان هاملان في ذلك متأثراً بشارل رنوفييه ـ الذي كان مهتماً على الدوام ـ كما كان يقول هو عن نفسه بمشكلة الأفكار الأولى[١١]، أو اعادة ترتيب المقولات الكانطية بطريقة هيجلية ذلك لأن المقولات التي يحدثنا عنها هاملان قريبة الصلة بمقولات كانط ورنوفييه لكنها تسير بطريقة جدلية وهي تبني الروح أو ما يسميه هو «بالشخص». فالمقولات تسير من المجرد الى العيني حتى تنتهي بالشخص العيني المكتمل «فالخاصة التي يتميز بها مذهب هاملان هي اشتقاقه الأولي الدقيق للوعي الفردي العيني

(٨) O. Hamelin: Essai Sur les Eléments etc P. 8.

(٩) Ibid, P. 8.

(١٠) Ibid, P. 7.

(١١) A. Sesmat: Dialectique Hamilinienne et Philosophie Chretienne P: 281 dans «Aspects de la Dialectique Désclee De Brouwe », Paris 1956.

من العناصر العامة والمجردة فهناك نوع من الديناميكية للتجريد غير الكامل تعمل نحو تحقيقها الخاص، ونحو التنوع بوصفه متطلبات منطقية متتابعة بحاجة الى الاشباع... »[١٢]. فهو إذن من حيث الهدف يرتبط بكانط ورنوفييه والنقدية الجديدة ولكنه من حيث المنهج يرتبط بالمنهج الجدلي عند أفلاطون وهيجل. يقول اميل برييه في هذا المعنى: « لقد أراد هاملان أن يتم البناء الذي بدأه رنوفييه بواسطة منهج تركيبي يأخذ على عاتقه ألاّ يترك فكرة واحدة معزولة أعني بمنهج مماثل لمنهج أفلاطون وهيجل.. »[١٣].

٤ ـ لكن إذا كنا نقول إن المشكلة الأساسية عند هاملان هي مشكلة معرفية بصفة خاصة وأن هناك صلات رحم بين المقولات الكانطية والمقولات التي يعرضها علينا الفيلسوف الفرنسي في كتابه الرئيسي بوصفها العناصر الأساسية للتمثل « فإننا يجب ألاّ يغيب عن بالنا قط أن مقولات هاملان ليست قوالب فارغة كما هي الحال عند كانط بل إنه وهو يعرض علينا المقولات المعرفية إنما يعرض علينا كذلك الأشياء: إننا إذا ما رفضنا المذهب الشكلي Formalisme فسوف يكون بين الشكل والمضمون عندنا هوية واحدة ومن ثمّ فإن المبدأ الأول للمنهج والعنصر الأول للأشياء لا يمكن أن يكونا في نظرنا إلاّ شيئاً واحداً، أيعني ذلك أننا سنكّون الأشياء ونحن نكوّن ما بينها من ارتباط..؟ لاشك في ذلك[١٤] ». لكن لا تزال نقطة النهاية عند هاملان مع ذلك هي الذات أو الروح وجميع الأفكار الدنيا عند هاملان هي بالنسبة للمقولة الأخيرة ليست إلاّ تجريدات فحسب فلا شيء عيني على الأصالة إلاّ هذه المقولة الأخيرة وهي : مقولة الشخص أو الوعي[١٥] . بل إنه ليترتب على ذلك نتيجة هامية هي أن جميع ألوان الوجود

---

(١٢) Collin Smith: «Octave Hamelin», art in the Encyclop. Philosophy. Vol. 3.

(١٣) E. Bréhier: op. Cit. P. 1062.

(١٤) O: Hamelin Essai, P. 19.

(١٥) A. Sesmat: OP. Cit. P. 283.

عند هاملان ـ كما هي عند ليبنتز واعية بطريقة ما.[١٦]. وذلك هو الوجود الواقعي الحقيقي في نظره: « الواقع الحقيقي ليس هو الواقع الذي تزعمه المدارس التي تسمي نفسها بالواقعية. وإنما هو الارتباط الغني لمضمون يتجسّد فيه هذا الارتباط لأن المضمون هو ذاته ارتباط ما. إن العالم هو نظام من الارتباطات العينية التي تزداد عينيتها شيئاً فشيئاً كلما تقدمنا حتى نصل الى الحد الأخير، حيث تصل مقولة العلاقة الى أن تكتمل وتتعين.. »[١٧].

٥ ـ وإذا كانت نقطة النهاية هي الذات أو الوعي أو الشخص فإن نقطة البداية تبدأ هي الأخرى من زاوية معرفية واضحة. فهي تبدأ من الارتباط بين المفهوم والماصدق[١٨]، طالما أن الارتباط بين المفهوم والماصدق هو ارتباط عكسي بحيث إذا قلّ المفهوم زاد الماصدق والعكس فإنه يلزم من ذلك أننا إذا ما سرنا في تفسير الجزئي بواسطة الكلي الى أبعد مدى ـ يلزم أن نصل الى حد.. Terme يمكن اختزال مفهومه الى أقصى درجة[١٩]، وهذا الحد هو مقولة العلاقة على نحو ما سنعرف فيما بعد. وهي التي يبدأ معها تسلسل المقولات التي تُبرز لي العالم على هذه الصورة أو تلك تبعاً للمقولة التي أنظر منها الى العالم فكأني أرى العالم من خلال هذه المقولات طالما أنها العناصر الأساسية للتمثل فأنا أتمثّل العالم من خلال مقولة العلاقة على أنه سلسلة متصلة الحلقات: فالعالم في نظر الفكر سلسلة متدرجة من العلاقات ولا شيء ينعزل فيه على الاطلاق: وقلْ مثل ذلك إذا ما نظرنا إليه من خلال مقولة الحركة أو الكيف الذي هو فكرة معقولة تحتل مكانها بين تصورات الفهم « ... والذي هولحظة ضرورية من لحظات التمثّل »[٢٠]، أو إذا

---

(١٦) Ibid.

(١٧) O. Hamelin: Essai: P. 20.

(١٨) O. Hamelin op. Cit. P. I.

(١٩) بول موي: « المنطق وفلسفة العلوم » ترجمة الدكتور فؤاد زكريا، الجزء الأول ص ٤٦

(٢٠) O. Hamelin op cit P. 135, 136.

نظرنا إليه من خلال مقولة السببية أو الغائية . . . الخ . وهذه المقولات موضوعية أعني أنها ليست من خلق الذات الفردية بمعنى أنها تعبر عن خاصية للأشياء أو للعالم، لكن كل مقولة هي أصلاً تمثل وظيفة من وظائف الروح كما يقول لوسين. . Le Senne أو هي النسيج الأبدي للروح، ولهذا فإن الشغل الشاغل لهاملان هو أن يقيم الدليل على أن هذا الفعل (أو نشاط الروح) له شخصيته وينبغي للشخصية أن يكون لها روحانية: ولا توجد شخصية للأشياء إلاّ بمقدار ما تكون انعكاساً للشخصية الانسانية والإلهية. ولهذا فإننا نجد هاملان يستبعد من حيث المبدأ كل ما يفرض نفسه من الخارج على الروح بوصفه سلباً لها إذْ ينبغي للروح أن تكون حرة حرية أصيلة والحرية هنا إنما تعني القدرة على أن تعمل وألاّ تعمل دون أن تكون هذه الحرية مع ذلك تعسفية. . arbitraire لأن ذلك يجعلها لغواً خالصاً: ومفهوم النداء الذي ستتعرض له بعد قليل يفي بهذا المطلب المزدوج(٢١).

٦ ـ هناك سؤال هام يفرض نفسه علينا الآن. فإذا كانت المقولات هي النسيج الأبدي للروح فلا مندوحة لنا عن أن نطرح هذا السؤال الآتي بصدد تلك الروح التي تتسلق درجات السلم الجدلي عند هاملان، وهي تصعد من مقولة العلاقة والمقولات المتوسطة الأخرى حتى تصل الى الشخصية، ـ أمّا السؤال فهو: مَنْ هو هذا الروح الذي تتحدث عنه. .؟ هل يجب علينا أن نطلق عليه اسم الله أم الانسان. .؟ والعقل الذي تعرّفنا على بنائه المعماري ـ على حد تعبير لوسين ـ أهو العقل الكلي أم أنه ليس إلاّ بنية روح محدود متناهٍ. .؟ يقول لوسين في محاولة لحل هذه المشكلة: «إذا كان من العسير أن نحاول الاجابة عن هذا السؤال فما ذاك إلاّ لأن البناء عند هاملان لا يلائم أبداً أيّاً من هذين الغرضين: كيف يمكن أن نسلّم بأن الروح المحدودة على هذا النحو هي الله. .؟ ألا ينبغي لله أن يكون مستقلاً عن كل بناء مقولي. .؟ إن كل مقولة هي توسّط وتوسّط متميز عن الأخرى أمّا الفعل

(٢١) R. Le Senne: OP. Cit. P. 165.

الإلهي فهو على العكس لابدّ أن يكون كلياً ومباشراً. إن الاشارة إلى الله بأنه مجموعة تعيينات اساءة اليه خصوصاً إذا كان كل تعين يحمل سلباً »[٢٢]. وإذا كان لوسين ينفي أن تكون الروح التي يتحدث عنها هاملان هي الروح الإلهي فإنه ينبغي أيضاً أن تكون الروح البشري على اعتبار أننا لو نسبنا هذه المقولات الى الانسان فإننا بذلك نضفي عليه عقلانية تحميه من الوقوع في الزلل سواء في المعرفة أو في السلوك[٢٣].

غير أننا وإنْ كنا نتفق مع لوسين في أن سلم المقولات الجدلي عند هاملان لا ينطبق على الروح الإلهي فقط أو الروح الانساني فحسب فإننا نعتقد أن الروح البشري يستطيع أن يتعرَّف على نفسه في هذه المقولات التي تنتهي بمقولة الشخص أعني بمركب الأنا واللاأنا وهو الواقع الذي خارجه لا يكون للأنا أو اللاأنا سوى وجود مجرد. لكن الروح هي أيضاً « المطلق إذا كنا نعني بالمطلق ذلك الذي يحوي في جوفه جميع المقولات »[٢٤].

ثانياً: المنهج

٧ ـ المشكلة عند هاملان هي: لو أنني أردت أن أعرف العالم فما هي العناصر الأساسية في هذه المعرفة؟ ما هي المقولات الأولى التي يحتاج اليها الانسان في فهمه للوجود وفي معرفته بالعالم..؟ فهو إذنْ يهتم اهتماماً رئيسياً بدراسة الأفكار من زاوية أبستمولوجية على عكس مكتجارت الذي سوف يتساءل: ما هي الخصائص الأساسية التي يتصف بها الموجود؟ وعلى هذا الاعتبار نستطيع أن نقول إن هاملان يعرض علينا جدل الأفكار من زاوية ابستمولوجية على حين أن مكتجارت يقدم لنا جدل الأفكار من زاوية أنطولوجية في الوقت الذي يحاول فيه لاقل أن يقدم لنا مركباً للذات في الوجود أو ما يسميه بجدل المشاركة على نحو ما سنعرف فيها بعد.

---

(٢٢) Ibid.

(٢٣) Ibid. P. 169.

(٢٤) R. Le Senne: Op. Cit P. 167

٨ ـ معنى ذلك أن هاملان يحاول أن يقدم لنا المقولات الأساسية في المعرفة لكن هذه المقولات الأساسية لا يمكن أن تقدم كيفما اتفق إذ المعرفة بالضرورة نسقية كما سبق أن ذكرنا وهي لا تعني شيئاً سوى تحديد الارتباطات الضرورية(٢٥) ومن هنا فإن العناصر الأساسية للتمثل لابدّ أن تكون مرتبطة ارتباطاً ضرورياً بعضها ببعض: فقد أخذها هاملان على عاتقه في كتابه « بحث في العناصر الأساسية للتمثل » ـ الذي ظهر في نفس العام الذي توفي فيه عام ١٩٠٧ ـ أن يكشف عن أمرين أساسين الأول: هو أن يبين لنا أن كل فكرة من الأفكار الأساسية عبارة عن صيغة جدلية ثلاثية ـ والثاني: أن يسلك في سلسلة شيئاً فشيئاً جميع الأفكار الأساسية وفقاً لقانون واحد هو قانون التقابل والتركيب وهذا التسلسل للأفكار هو ما يمكن للمرء أن يسميه بالجدل الأساسي عند هاملان(٢٦).

٩ ـ والمنهج الذي يختاره هاملان للقيام بهذه المهمة هو ما يسميه بالمنهج التركيبي، لكنه يعرض أولاً للمنهج التحليلي ويفنّده وهو يرى أن القياس والاستقراء في آنٍ معاً أمثلة على هذا المنهج فالقياس من الشكل الأول يعتمد على أن ينسب الى الحد الأصغر عن طريق الحد الأوسط محمولاً مباشراً أو ينزع عنه هذا المحمول. وبعبارة أخرى فإن الحد الأوسط يجد نفسه في الحد الأصغر وهو يجلب إليه ـ أو يحذف منه ـ هذه الخاصية أو تلك. وعلى الرغم من أننا نجد هنا لوناً من الحركة فإننا لا نجد في الواقع سوى صفة واحدة هي التي نعيدها الى موضوع بعينه وبالتالي فإن القياس هو عملية تحليلية؛ فاذا كان سقراط فانياً أو غير معصوم من الخطأ فما ذاك إلّا لأن الانسان فانٍ أو غير معصوم من الخطأ(٢٧)، أي أن النتيجة هي بهذا الشكل ليست إلّا تحليلاً لما تضمنته المقدمات ومن هنا فإن هاملان يعتقد أن أرسطو هو أستاذ المنهج

---

(٢٥) O. Hamelin: Essai P. 7.

(٢٦) A. Sesmat: op. Cit. P. 280 - 281.

(٢٧) O. Hamelin: Essai., P. 3.

التحليلي على الأصالة: فهو مُنظِّر.. Théoricien هذا المنهج فهو يعرف حدود هذا المنهج أفضل مما يعرفها أي فيلسوف آخر(٢٨).

ويمكن أن يُعتبر الاستقراء مثلاً آخر على المنهج التحليلي فيما يقول هاملان إذْ لا يمكن أن يقول أحد أن الاستقراء عملية تركيب لأن التركيب توحيد ولا يمكن أن يُقال أن الاستقراء هو جمع أو توحيد بين حدين منفصلين، ان التجربة لا تعطينا واقعتين فحسب وإنما هي تعطينا كذلك الرابطة بينهما طالما أن المرء يفترض أن القانون الذي علينا أن نكشفه إنما يكمن في أعماق الواقع(٢٩). فهناك إذنْ من بين المعطيات التي تقدمها لنا التجربة علامات دالّة على القانون الذي توحي به هذه المعطيات ومعنى ذلك أن القانون ليس نتيجة تركيب قمنا به وإنما هونتيجة قراءة للواقع أو تحليل له(٣٠). يقول هاملان: إن الاستقراء ليس إلاّ قراءة جيدة للتجربة وبالتالي فإنه لا يمكن للمرء أن يرفض كل قيمة لرأي المفكرين الذين يُعرِّفون الاستقراء بأنه تحليل للتجربة. إن الاستقراء ليس عملية تركيب لأنه في حين أنه يستدل على ارتباط بين هذه الوقائع ذاتها فإنه يقنع بالتعرف على مركبات جاهزة تماماً لكنه لا يخلق منها شيئاً، وما كان يمكن للمرء أن يندهش بعد ذلك حين يرى الاستقراء ينتقل في سهولة ويسر في طريق تحليلي تماماً(٣١).

١٠ ـ لكن لماذا يرفض هاملان المنهج التحليلي بهذا الشكل..؟ الواقع أننا لو تذكرنا ما سبق أن قلناه عن هدف هاملان لاتضح لنا في الحال أسباب حملته العنيفة على المنهج التحليلي فقد سبق أن ذكرنا أن المعرفة عنده إنما تعني تحديد الارتباطات الضرورية بين الأشياء. في حين أن المعرفة التي يأتي بها

---

(٢٨) Ibid P. 24.

(٢٩) Ibid P. 4.

(٣٠) الغريب أن هذا الذي يقصده هاملان هو بالضبط معنى الاستقراء في اللغة العربية فهي تعني قرأ بامعان.

(٣١) O. Hamelin Essai, P. 4.

المنهج التحليلي ليست إلّا معرفة عَرَضية ومن هنا كانت المعرفة التجريبية هي بالنسبة للعلماء طريقة عَرَضية مؤقتة للتفكير[٣٢] ولهذا فإننا نستطيع أن نقول في اطمئنان كامل: إن المنهج التحليلي منهج غير كاف وسيبقى غير كافٍ وما الذي يمكن أن ننتهي إليه من ذلك كله اللّهم إلّا أنه ينبغي أن يكون هناك الى جانب التحليل طريقة منهجية أخرى وفي كلمة واحدة: إنه ينبغي أن يكون هناك منهج تركيبي[٣٣].

١١ ـ لكن ما الذي يقصده هاملان بهذا المنهج التركيبي الذي يؤثرة دون سواه طريقاً لاقامة مذهبه المثالي. . .؟ المقصود بايجاز بناء الأفكار أو التصورات عن طريق التقابل فاللحظة الحاسمة في المنهج التكريبي ـ كما يقول هاملان ـ هي لحظة التقابل. . Opposition[٣٤] وإذا كان التحليل يستخرج من فكرة ما الأفكار المبدئية. . élémentaires التي تحتويها ، فإن الفكر لا يقنع ولا يمكن له أن يقنع بتطوير الأفكار بهذا الشكل.وإذا كان لابدّ له من أن ينتقل من فكرة الى فكرة أخرى، وإذا كان لابدّ لعملية الانتقال هذه من أن تُعرَّف بشكل واضح شأنها شأن التحليل،فإن المرء لن يجد لهذا التعريف سوى أساس واحد هو أن كل فكرة لها مقابلها son opposé وتلك هي الطريقة الوحيدة التي يمكن أن تُفهَم بها كيف أن المعرفة ـ المتفرقة أساساً ـ هي أيضاً معرفة نسقية أو أن « علم الأضداد علم واحد » كما كان يقول أرسطو في تلك الصيغة التي كان يحب أن يرددها كثيراً »[٣٥].ولكن إذا كان المنهج التركيبي هو أساساً بناء التصورات عن طريق التقابل، وإذا كان التقابل الذي يعنيه هاملان « هو أساساً التقابل بالتضاد دون سواه. . La Contrariété فإنه يوليه

---

(٣٢) ج. بتروبي: « مصادر وتيارات الفلسفة المعاصرة في فرنسا » ترجمة الدكتور عبد الرحمن بدوي، الجزء الأول، ص ٣٩٥ ـ ٣٩٦ مكتبة الأنجلو المصرية ـ القاهرة عام ١٩٦٤.

(٣٣) O. Hamelin: Essai.

(٣٤) Ibid.

(٣٥) O. Hamelin: Essai; P. 13.

أهمية خاصة ويهتم بالتفرقة بينه وبين ألوان التقابل الأخرى وخصوصاً التقابل بالتناقض وهو لهذا ينحو باللائمة على المناطقة لأن أحداً منهم لم يهتم بتحديد معنى التضاد مع أن هذا الموضوع كان يستحق ما يبذل فيه من مشقة وعناء[٣٦]. ولم يقتصر الأمر على عدم الاكتراث بدراسة التضاد والتناقض وبيان الفرق بينهما بل إنه لا يوجد ايضاح واحد للتفرقة الكلاسيكية بين القضايا المتناقضة والقضايا المتضادة فهاتان القضيتان الآتيتان هما عند المنطق المدرسي متناقضتان «كل الناس بيض» «وبعض الناس ليس أبيض» والقضيتان الآتيتان متضادتان «كل الناس بيض» «ولا واحد من الناس أبيض» والتفرقة بين هذين اللونين من التقابل هامة للغاية وهي هنا ليست إلاّ مسألة كم خالص غير أن الكم المنطقي هو بالكاد لحظة من لحظات الفكر لأن الكلية من ناحية ليست إلاّ البديل التجريبي للضرورة. ومن ناحية أخرى فإن الجزئية هي العلامة التجريبية على العَرَضي والفكر يتجنب بقدر المستطاع الأحكام العَرَضية. وهو موقف طبيعي تماماً طالما أن العَرَضي ليس إلاّ خاصية معزولة ينسبها المرء الى موضوع لا يملكها بذاتها وإنما في ظروف خاصة تحتاج الى تحديد»[٣٧].

١٢ ـ ومن هنا نجد هاملان يشير الى فكرة هامة بالنسبة للجدل. فهو لا يعتقد أن التناقض عنصر أساسي للجدل أو كما يقول جان بول سارتر: «إن تقابل المتناقضات لا يبدو بالضرورة انه محرك العملية الجدلية فهاملان ـ مثلاً ـ أقام مذهبه على تقابل الأضداد»[٣٨]. ولهذا فإننا نراه يهتم اهتماماً كبيراً بأن يعرض في صفحات طويلة للتفرقة بين التضاد والتناقض فيأخذ بالأولى دون الثانية بل إنه ليرى أن المركّب إنما يوفق بين القضايا التي بينها دخول تحت التضاد. يقول هاملان في ذلك: «المنهج التركيبي لا يستطيع أن يوفق بين هاتين القضيتين المتناقضتين تناقضاً واضحاً «الانسان أبيض» «الانسان ليس

(٣٦) Ibid.

(٣٧) Ibid.

(٣٨) J.P. Sartre: Critive P. 137.

أبيض » أمّا الدخول تحت التضاد في القضيتين الآتيتين: « بعض الناس أبيض » « وبعض الناس ليس أبيض » فإنهما ليس لهما موضوع واحد وليس حتمياً أن الانسان يكون ولا يكون أبيض اللون. أو بالأحرى فإننا لا نعرف ما الذي يريد أن يعبر عنه مَنْ يتحدث على هذا النحو، ولا يمكن للمرء أن يعبر عن فكرةٍ ما اللّهم إلاّ إذا كانت هذه الفكرة تقول شيئاً. إن التقابل كما نبحث عنه ينبغي أن يكون متميزاً عن التناقض: يجب أن يكون متميزاً عن التناقض لأن المتقابلات Les opposés عندنا تتحد في مركب واحد في حين أنه من المستحيل أن تتحد المتناقضات. ولا شك أن الوحدةالتركيبية كما نتصورها ليست هي نفسها اعادة الوحدة بين صنفين مختلفين في موضوع واحد بواسطة الفكر المألوف لأن الفكر المألوف يفترض مقدماً الموضوع على حين أن المركّب ينشئه. وها نحن نجد الوظيفة الأصلية للمركب وعلينا أن نلاحظ أنه في هذا المركب فإن المتناقضات تطرد بعضها بعضاً بطريقة لا تُرد والطابع المطلق لهذا استثناء المتبادل بين الحدين هو نفسه الذي يُعرَف بالتناقض(٣٩). وهذا يعني أن أحد الحدين هو السلب الكامل للحد الآخر وعلى ذلك فإننا نجد أن ثمة تناقضاً بين الوحدة. . Unité واللاوحدة. . non Unité - وبين النقطة وبين انعدام كل امكانية للوجود. وعلى حين أنه ليس ثمة تناقض بين الوحدة والكثرة. . Pluralité ولا بين النقطة والمسافة المكانية. . intervalle spatial، والواقع أننا لا نستطيع أن نعطي للكثرة أو المسافة دور اللاوحدة أو النقطة وربما بدا من ذلك أن الأضداد يطرد بعضها بعضاً بنفس الطريقة التي يطرد بها المتناقضان بعضهما بعضاً. غير أن ذلك ليس صحيحاً فإذا ما كانت الأضداد لا يمكن أن تحلّ احداها محل الأخرى فما ذاك إلاّ لأن هناك تناقضاً تتضمنه فكرة الاستبدال هذه. وهذا لا يعني أن هناك تناقضاً (أو استبدالاً) بين الأضداد اذ الواقع أن المرء حين يريد أن يوحِّد بين شيئين مختلفين (ونحن لا نقول عندما نريد أن نجعلهما يُسهمان في بناء

---

(٣٩) O. Hamelin: Op. Cit. P. 14.

مركب واحد) فإن المرء يحدث بذلك تناقضاً على الدوام مهما تكن طبيعة الاختلاف الذي يفصل بين هذين الشيئين وطالما أن العملية التي نحاول القيام بها هي محاولة ادخال اللا مختلف أي نقيض المختلف فضلاً عن اعتبار الحدين حداً واحداً. وبالتالي فإننا نستطيع أن نواصل اعتبار التضاد والتناقض متمايزين(٤٠).

١٣ ـ التناقض والتضاد متمايزان: فأين يكمن الفرق بينهما؟ يمكن أن نقول ان التناقض هو تقابل مطلق فالمقابل.. opposé في حالة التناقض هو سلب بغير تحفظ للوضع الأصلي.. posé أو إنْ صحّ ذلك فلابدّ أن يكون أحد الحدين هو وحده الواقعي الحقيقي.. Réel طالما أن الحد الآخر هو سلبي تماماً أمّا الأضداد فإنها تختلف عن ذلك أتم الاختلاف فهما لا ينكر الواحد منهما الآخر تمام الانكار وهذا يقتضي أن يكون لكل منهما واقع حقيقي كالآخر سواء بسواء وباختصار التضاد هو تقابل واقعي، فكيف يكون ذلك..؟

كان أرسطو يقول ان الضدين هما حدان أقصيان في جنس واحد. ولو أننا أبعدنا للحظة فكرة الجنس عن معناها الذي يعني فكرة أكثر بساطة من الأفكار المميزة التي يميزها المرء فيها فإننا نستطيع أن نستخدم الصيغة الأرسطية فننتقل من فكرة أقل تعقيداً الى فكرة أكثر تعقيداً أو نقول إن الوحدة والكثرة هما شيء عددي (فالعدد هو المركب) والنقطة والمسافة هما معاً شيء يتعلق بالمكان ومن جنس واحد هو المكان وأن العدد والمكان يؤسس بالنسبة لكل مقابل من هذه المتقابلات مضموناً إيجابياً وكذلك يرتبط الواحد بالآخر. وأيضاً فإن الزمان والمكان يرتبط كل منهما بالآخر تحت وجه معين أو جنس هو الحركة. وأخيراً فإننا إذا ما أردنا أن نأخذ أبسط المتقابلات جميعاً فإن القضية والنقيض.. Thése, antithése ليس أحدهما سلب خالص

---

(٤٠) O. Hamilin, Op. Cit. P. 14, 15.

ولكنهما يطرد الواحد منهما الآخر بوصفهما لحظات في جنس واحد[٤١].

١٤ ـ وعلى ذلك فلو أننا تساءلنا: ما التضاد إذنْ. . . ؟ لكانت الاجابة: التضاد هو التقابل الواقعي وهو إنْ كان متميزاً فإن السبب على وجه الدقة أنه تقابل واقعي، اذ من الواضح أننا لو كنا سرنا من قضية ايجابية الى نقيضها ـ الذي لن يكون في هذه الحالة سوى سلب مطلق فإننا ما كنا قد استطعنا القيام بأدنى تقدم طالما أننا كنا سنحذف في هذه الخطوة ما قد وضعناه توّاً[٤٢].

أمّا السبب في وجود التقدم في رأي هاملان فهو لأنه من خلال فعل تقابل الأضداد فإننا سنحدد في الحال التصور العام الذي ينبغي علينا أن نعمل منه[٤٣]. إن تناقض المتقابلات لا يمكن أن يكون كذلك إلاّ إذا وصل الى حده الأقصى وهذا الحد الأقصى لو أصبح واقعياً لأدّى الى انفجار الروح[٤٤].

التناقض إذنْ هو الدرجة القصوى من التقابل ولهذا فإنه لا يمكن أن يتحقق ـ بالفعل أو يكون واقعياً ولهذا فإنه ينبغي التمييز بينه وبين التضاد بدقة وهو مالم يفعله هيجل على نحو ما سنعرف بعد قليل ـ لأن المرء إذا ما خلط بينهما فسوف يصعب عليه فهمهما: إن المرء إذا ما جعل من التضاد تناقضاً فإنه لن يصل لا الى فهم التضاد ولا الى فهم التناقض طالما أن المتناقضين يطرد كل منهما الآخر بطريقة مطلقة وما كان يمكن له أن يعرف كيف يمكن أن يلتقيا في مركبٍ واحد[٤٥].

---

(٤١) O. Hamelin: Op. Cit. P. 15.

(٤٢) Ibid. P. 16.

(٤٣) Ibid., P. 16.

(٤٤) R. Le Senne, Op. Cit. P. 165.

(٤٥) O. Hamelin Op. Cit. P. 16

١٥ ـ المنهج عند هاملان هو المنهج التركيبي وهو يعني بناء الأفكار عن طريق التقابل وتظهر الحاجة اليه بمجرد ما يبدأ المرء في التمييز بين الأفكـار : « مـا أن يستطيع المرء أن يميز بين الأفكار ـ مهما كان التمييز بسيطاً حتى يشعر بالحاجة الى منهج تركيبي »[٤٦]. ولهذا فإن هذا المنهج لم يكن وليد الأمس أو اليوم القريب ولكنه يضرب بجذور عميقة في التاريخ وفي استطاعتك أن تجده في الفلسفة اليونانية منذ فجر نشأتها. فإذا ما استثنينا المدرسة الأيونية التي لم تكن سوى « سحابة صيف ظهرت ثم انقشعت » على حد تعبير هاملان فإننا نجد أن هيراقليطس كان لديه الشعور بأن هناك انتقالاً منتظماً تحكمه قوانين وهو انتقال يؤدّي بالعالم من حالة الى حالة أخرى، لكن هيراقليطس ـ لسوء الطالع ـ لم يستطع أن يكوِّن أي تصور دقيق عن هذا الانتقال « ويمكننا أن نقول أنه شعر به في وجود المتناقضات وأنه بالتالي رأى في التناقض الكامن في العالم سبباً لحركة العالم أو علة للحركة التي عرفها في الأشياء »[٤٧]. أمَّا أفلاطون فهو الفيلسوف الذي ورث ميولاً تركيبية بارزة « فقد كان مقتنعاً بأن الانعزال المطلق بين الأفكار أمر لا يمكن قبوله على الاطلاق وهو يرى أن المرء لا يمكن أن يظل قابعاً قانعاً بفكرة الوجود. أو في فكرة الواحد ـ L'un لأنه في هذه الحالة سيكون عليه أن يرفض أن يطبق عليهما متطلبات الفكر الملحة أعني أن يثبتهما أو يسميهما. ومن هنا فإنه ينبغي في رأي أفلاطون أن تتصل الأجناس وأن تنظم، حتى أن مهمة الفيلسوف الجدلي عند أفلاطون هي أن يحدد ما بين الأجناس من هوية واختلاف »[٤٨].

أمّا أرسطو فهو ـ كما سبق أن ذكرنا ـ أستاذ المنهج التحليلي على الأصالة أو هو على حد تعبير هاملان مُنظِّر Theoricien هذا المنهـج فهو يعـرف حدود هذا المنهج أكثر مما يعرفها أي فيلسوف آخر[٤٩].

(٤٦) Ibid P. 21.

(٤٧) Ibid.

(٤٨) Ibid. P. 22.

(٤٩) Ibid, P. 24.

١٦ ـ وإذا ما انتقلنا الى الفلسفة الحديثة فإننا نجد أن كـانط هو أول مَنْ تصور بوضوح مشكلة التركيب وسماها بـاسمها ومنـذ ذلك الحـين وجميع مَنْ تناولوا المشكلة وجميع أولئك الـذين سوف يتنـاولونها يتـابعون كـانط[٥٠]. أمّا هيجل فهو عند هاملان أستاذ المنهج التركيبي على الأصالة « بالاضافة الى أنـه جمع ثروات المذهب المثالي ونمّاها فضلاً عن أنه يبرهن في كل مكان ـ تقريباً ـ على عمق ونفاذ واتساع عجيب، فإننـا ينبغي أن نعترف أنـه الأستاذ الحقيقي للمنهج التركيبي وأنه لم يكن له به ـ كما كانت الحال عند أسلافـه مجرد شعـور أو هاجس وإنما كان لديه عنه تصور ثابت ومفهوم محدد. أمّا أن هذا التصور أو المفهوم صحيح فإننا لدينا من الأسباب ما يحملنا على الشك فيذلك، والأمر المؤكد هو أن هـذا التصور واضـح كل الـوضوح ومن السهـل رسم خطوطـه العريضة من جديد: فنظام الأشياء ونظام الفكر الذي هو كل واحد يتطور في لحظات ثلاث: الأولى هي لحظة القضية La thése أو الفكـرة حين يُنـظر اليهـا في ذاتها ـ وبـالتـالي بغـير تـوسّط من وجهـة نـظر الفهم. والثـانيـة هي النقيض. . L'antihése أو الفكـرة منظوراً إليهـا لا في ذاتها وكشيء مبـاشـر (على نحو مـا كان الأمـر في القضية) بـل بوصفهـا تصطحب ضـدهـا. . son Contraire وفي كلمة واحدة هي اللحظة الجدلية.

أمّا اللحظة الثالثة أو المركب فهي اللحظة النظرية. . Speculatif بالمعنى الهيجلي لهذا اللفظ التي تعبر عن حقيقة اللحظتين السـابقتين، والتقـدم الذي أحرزه المنهج التركيبي من خلال هذه اللحظات الثـلاث يسير من المجـرد الى العيني ومن المتناهي الى اللامتناهي ومن الفردي الى الكلي[٥١].

١٧ ـ الى هـذا الحد يتفق هـاملان مـع المنهج الجـدلي عنـد هيجـل لكن هاملان يشنّ حملة عنيفة على التناقض الهيجلي، أو مـا يسميه أحيـاناً بـالسلب الشامل أو المبـدأ الذي يـرتكز عليـه الجدل الهيجـلي « هذا هـو تصور هيجـل

(٥٠) O. Hamelin, OP . Cit, P. 29.

(٥١) Ibid, P. 35.

للمنهج التركيبي فهل هو تصورنا أيضاً. . ؟ »

ليس هو بالضبط. . ؟ ونقطة الخلاف الأساسية بينهما هو التناقض الذي يرفضه هاملان رفضاً قاطعاً على اعتبار أنه انفجار للروح: « إذا كان المتناهي هو دائماً متناقض في ذاته وانه بالتالي يتلاشى لكي يفسح المجال لشيء آخر فإن الروح ينبغي عليها بدورها أن تختفي »(٥٢). لقد أصرَّ هيجل على ما أطلق عليه اسم قوة « السلب » وراح يحفر التقابل بين القضية ونقيضها حتى يصل به الى حد التناقض وجعل من حرب الأفكار والناس محرك التاريخ وتطور الفكرة لا يحدث إلّا من خلال تمزق الشعوب التي يُضحّى بها قرباناً على مذبح الصيرورة الجدلية. أمّا هاملان فقد استلهم التقابل الأرسطي بين الأضداد وجعل من النقيض سلباً مخففاً متلاشياً يتكامل مع القضية ويؤدّيان بغير عنف الى المركب(٥٣).

ومعنى ذلك أن في استطاعتنا أن نقول مع اميل بريه أن ما يميز جدل هاملان عن جدل هيجل هو الطريقة التي أدرك بها الارتباط بين القضية والنقيض فهو ليس من نوع ارتباط تناقض الحدود التي يطرد كل حد منها الحد الآخر وإنما هو من نوع ارتباط الحدود المتضادة التي تسير بهذا الشكل نحو اثباتات يكمل بعضها بعضاً(٥٤).

١٨ ـ ويعتقد هاملان أن سبب الخلط في الجدل الهيجلي هو عبارة اسبينوزا « كل تعين سلب » فهي تشمل على غموض في كلمة السلب. فعندما توضع هذه الكلمة وحدها وبغير تحفظ فيبدو أنها تشير الى السلب الشامل الذي هو التناقض وعلى هذا النحو فهمها هيجل ـ غير أن هذا المعنى ليس هو المعنى المشروع لقضية اسبينوزا(٥٥). ويشير هاملان الى أن فكرة الوجود

---

(٥٢) O. Hamelein Op. Cit. P. 36.

(٥٣) Ibid. P. 38.

(٥٤) E. Beréhier Op. Cit. P. 1062 - 1063.

(٥٥) O. Hamelin Op. Cit. P. 39.

المتناهي تستثني يقيناً أفكاراً أخرى لكن ذلك يعني أن هذا الموجود المتناهي غير كامل أو غير تام.. Incomplet أو بدقة أكثر أن ماهيته تتأكد بواسطة استبعاد الضد، وهذا لا يعني أنه يحتوي على تناقض كما اعتقد هيجل فانتهى مسار الجدل الهيجلي الى عدمية.. Nihilisme وإذا ما تساءلنا ما سبب هذه الطامة الكبرى التي يصل إليها في النهاية..؟ لكانت الاجابة أن سببها أن هيجل اعتقد أن المتناهي متناقض مع نفسه وأراد في نفس الوقت أن يبرر مبدأ التناقض الذي يرتكز عليه منهجه(٥٦). أمّا المبدأ الذي يرتكز عليه جدل هاملان فهو التضايف.. Correlation أو عدم الاكتمال... فكل حد أو كل قضية ابتداء من مقولة العلاقة ذاتها التي هي القضية الأولى ـ تعرض نفسها أمام الروح على أنها ايجابية غير كاملة فهي تشمل باستمرار عيباً أو نقصاً وهو ليس إلاّ تعبيراً موضوعياً عن المسافة اللامتناهية التي ينبغي أن توجد بين كل تعين مهما يكن غنياً وبين القدرة اللامتناهية لفعل الروح ذاتها. وهذا العيب الموجود في الحد الأول يحدد مقدماً الحد الثاني الذي ينبغي عليه أن يكمل الفراغ أو يسد النقص مثله مثل التغير في قطعة ما فإنه يغير الى تحدب في قطعة أخرى يمكن أن تسكنه ـ وحسب تعبير هاملان فإن الحد الأول ينادي الحد الثاني، ويطلق هاملان كلمة النداء.. L'appel هذه على مزيج من الضرورة والعَرَضية. فالنداء ضرورة من حيث إن الحد المنادي ينبغي أن يكون هو ذلك الحد المعين وليس حداً آخر: ولا يوجد سوى تسلسل واحد ممكن يسير من حد الى حد آخر ومع ذلك فإن النداء ليس ضرورياً ضرورة كافية لأن كلمة النداء توحي في نفس الوقت بأن انتقال الحد الى مكمله هو في الواقع انتقال عَرَضي أي أن الضرورة هي دائماً ضرورة افتراضية، وبالتالي فنحن لا نستطيع أن نعرف ما إذا كانت ستتحقق إلاّ بطريقة تراجعية(٥٧).

١٩ ـ القانون الأساسي عند هاملان هو قانون التقابل والتركيب وهو

---

(٥٦) O. Hamelin Essai, P. 39.

(٥٧) R. Le senne Op. Cit. P. 165.

يعتمد على البدء من تصور ما هو القضية يعارضه تصور آخر هو النقيض ثم يتحد المتقابلان في تصور ثالث هو مركب التصورين الأولين(٥٨). والمركب الذي نصل اليه بهذا الشكل يمكن أن يصلح هو نفسه أن يكون قضية جديدة في مثلث جديد، أعني يعارضه نقيض جديد ثم يجتمع المتقابلان الجديدان في مركب ثانٍ يمكن أن يلعب فيها بعد دور القضية الثالثة.. وهكذا دواليك.

وسلسلة العمليات هذه تؤلف جدلاً وهذا الجدل ثلاثي الايقاع طالما أنه يستخدم ثلاثة تصورات مختلفة هي القضية والنقيض والمركب في كل خطوة من خطوات سيره(٥٩). وعلينا أن نلاحظ أن المركب الذي يوفق بين المتقابلات Les opposées أعني بين القضية والنقيض لا ينكرها لأنها لا تتضمن أي تناقض لها بين بعضها وبعضها الآخر ولا في داخل كل منها: وإنما هي أضداد فحسب كما سبق أن ذكرنا Contraires ولكي تتضح سماتها أفضل من ذلك فإنه ينبغي علينا أن نقول عنها أنها متضايقات Correlatifs ومن ثم فنحن نستبدل التضايف.. Correlation بالتناقض الهيجلي ومن ثمّ فإن الموجود المتعين.. Le determineé عندنا ليس متناقضاً مع نفسه (كما هو الحال عند هيجل) ولكنه ناقص أو غير كامل فحسب.. incomplet في كل تعين من تعييناته إذا ما أخذ بمفرده ومعنى ذلك أن المنهج التركيبي عندنا لن يتطور على طريقة هيجل في سلسلة من السلوب المتتالية بل ينبغي على

---

(٥٨) الواقع أن التعبير الدقيق للخطوات الثلاثية التي تعبر عن القانون الأساسي في جدل هاملان هو: الوضع والمقابل والمركب .Posé, opposé, synthése لكنا سنضطر في كثير من الأحيان الى استخدام تعبير القضية والنقيض والمركب Thèse, Antithèse, Synthèse في الترجمة العربية لهذه المصطلحات: وهي مصطلحات استخدمها هاملان أيضاً راجع كتابه ص ٢ وفي مواضع أخرى متفرقة ولهذا فلابدّ من التنبيه الى أن النقيض عند هاملان ليس هو بالضرورة ما يُفهَم من هذا اللفظ فهو يستبدل بالتناقض Contradiction التضايف Correlation ومن ثمّ فإن النقيض أو الضلع الثاني في كل مثلث هو المتضايف ـ راجع أيضاً معجم المصطلحات في نهاية البحث.

(٥٩) Augustine Sesmat Dialectique Hamelineinne; P. 278.

العكس من ذلـك أن يسير في سلسلة من التـوكيـدات أو الاثبـاتـات affirmations يكمل بعضها بعضاً وآخر اثبات فيها سوف يكون الوجود التام المحدد تحديداً كاملاً[٦٠].

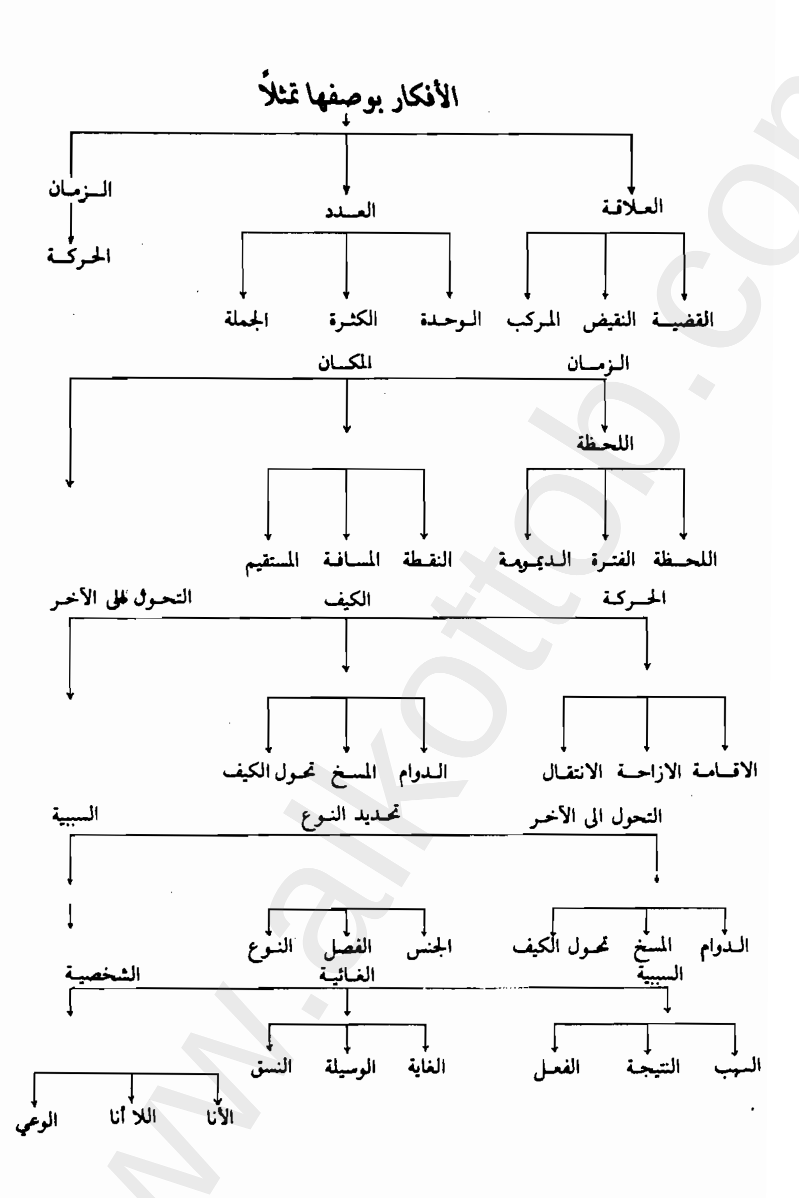
(٦٠) O. Hamelin: Essai, P: 40.

« الفصل الثاني »

« من العلاقة الى الحركة »

« إذا أردنا أن نفهم العالم وما فيه
من نظام وخيرية وكذلك تجاربنا
ومشكلات حياتنا، فليس أمامنا
سوى شيء واحد هو: أن نطلق
مقولة العلاقة من عقالها. . »
لوسين




الأفكار بوصفها تمثلاً
العلاقة
العدد
الزمان
الحركة
القضية
النقيض
المركب
الوحدة
الكثرة
الجملة
الزمان
المكان
اللحظة
اللحظة
الفترة
الديمومة
النقطة
المسافة
المستقيم
الحركة
الكيف
التحول الى الآخر
الاقامة
الازاحة
الانتقال
الدوام
المسخ
تحول الكيف
التحول الى الآخر
تحديد النوع
السببية
الدوام
المسخ
تحول الكيف
الجنس
الفصل
النوع
السببية
الغائية
الشخصية
السبب
النتيجة
الفعل
الغاية
الوسيلة
النسق
الأنا
اللا أنا
الوعي



أولاً: العلاقة . . Relation

القضية ـ النقيض ـ المركب

Thèse, anti - thése, synthèse

٢٠ ـ وإذا ما تساءلنا ما المقولة الأولى التي يبدأ منها الجدل عند هاملان لكانت الاجابة: هذه المقولة هي: العلاقة. وإذا كنا ننظر إلى المقولات من زاوية معرفية فإن في استطاعتنا أن نتساءل «ما ماهية الروح؟». ونجيب: «ماهيةالروح هي تحديد العلاقات. .»[١]. فلاشك أن الجوهر الحقيقي للفكر هو الربط بين الظواهر[٢]. لقد كان هيجل يرى أن المقولة الأولى هي مقولة الوجود الخالص أو هي الوجود فحسب طالما أن مجرد الوجود هو ما يكون لدى الانسان بالضرورة حين يبدأ في التفكير[٣]. غير أن هيجل كان واهماً في ذلك. يقول هاملان: إننا إذا سلّمنا بأن التقابل هو المبدأ الذي يقوم عليه منهجنا، فإننا نعطي لأنفسنا بنفس الضربة الحجر الأول في الصرح الذي ينبغي علينا أن نتعلم كيف نشيده وليس هو الوجود. . .

إن الوجود يمكن أن يكون النهاية في نسق من الأشياء أو الحد الأخير في مذهب عن الأشياء ولكنه لا يمكن قط أن يكون بداية هذا النسق أو الخطوة الأولى في مثل هذا المذهب على الأقل من وجهة النظر التي يأخذ بها هذا البحث[٤]. لكننا إذا ما أخذنا في تحليل الأفكار حتى نصل إلى أبسطها فان التحليل وهو يستبعد أثناء سيره تعقد العالم وتشابكه سوف يصل في نهاية المطاف إلى عنصر بسيط أو الى فكرة بسيطة مثل الوجود الخالص الفارغ

---

(١) R. Le senne: Op. Cit: P. 165.

(٢) بول موي: «المنطق وفلسفة العلوم»، ترجمة الدكتور فؤاد زكريا ج ١ ص ٤٦.

(٣) J. N. Findlay: Hegel; P. 154.

(٤) O. Hamelin:«Essai sur les Elements principaux de la Representation» P. 18.

(كتلك التي أشار اليها هيجل) .

لكنا إذا ما أخذنا هذه الفكرة واعتبرناها العنصر النهائي الذي يصل اليه التحليل أو حتى ما إذا أخذنا بفكرة العدم واعتبرناها مثل هذا العنصر، فإننا نجد أنه لا هذه الفكرة ولا تلك يمكن أن تمثل البساطة المطلقة التي كان يجب على المرء أن يصل اليها[٥]. وهكذا فإننا نجد أن الروح عاجزة عن تصور الوجود والعدم اللّهم إلّا من حيث علاقتهما فكل ما نستطيع أن نقوله عن الوجود هو أنه يستبعد العدم وكل ما نستطيع أن نقوله عن العدم هو أنه يستبعد الوجود[٦].

والواقع أنه إذا كان الوجود يطرد العدم ويستبعده وإذا كان العدم يطرد الوجود ويستبعده فإنه من المستحيل أن نجد معنى لهذه الفكرة أو تلك بمعزل عن عملية الطرد والاستبعاد هذه التي يقوم فيها كل منهما بطرد الآخر[٧]. لكن ما الذي يمكن لنا أن ننتهي إليه من ذلك كله. . . ؟ يقول فيلسوف من أكبر المدافعين عن هذا المذهب ألا وهو تلميذه « دومنيك بارودي » Dominique Parodi إن كل فكرة تدعو وتعرف في نفس الوقت الفكرة المقابلة لها، ومن ثمّ فإن الوجود نفسه لا يُدرَك إلّا وهو في تقابل مع اللاوجود. وبذلك يكون الارتباط هو فكرة أكثر مبدأية وأساسية من الوجود ذاته. أمّا لو أننا سرنا من قضية ايجابية الى نقيضها (كما كان يفعل هيجل) الذي لن يكون في هذه الحالة سوى سلبي فحسب، فإننا في هذه الحالة لن نتقدم خطوة واحدة لأننا سنلغي في هذه الخطوة الثانية ما سبق أن قررناه في الخطوة الأولى. لكنا سنجد تقدماً على العكس من ذلك لو أننا جعلنا من

---

(٥) O. Hamelin: Op. Cit. P. I.

(٦) Denis Huisman: «Octave Hamelin» article dans: tableam de la philosophie Contemporaine P. 127.

(٧) O. Hamelin: Op. Cit. P. 1.

التقابل أو التضاد مضموناً للحركة(٨). ومعنى ذلك أن العلاقة ـ أو الارتباط ـ هي الفكرة البسيطة الأولى التي تسبق غيرها من الأفكـار أو هي الحجر الأول الذي يضعه هـاملان في البنـاء الذي يشيـده. الحجر الـذي يلزمنا لكي نقيم الصـرح هو الارتبـاط. . Le rapport وهو يتميـز عن الوجـود بأن الأخـير لا يكون له ضد بل نقيض في حين أن الارتباط يكون له ـ كما سنرى ـ ضد.

والواقع أننا لو تأملنا قليـلاً فكرة الارتبـاط لما وجـدناهـا شيئاً آخـر سوى اسم جديد للتقـابل. . Opposition وهـو المبدأ الـذي قلنا أنـه سيقوم عليـه منهجنا(٩).

٢١ ـ فالمقولة الأولى عند هـاملان وهي مقـولة العـلاقة ليست في الـواقع سوى القانون الأساسي الذي يقوم عليه الجدل عنده وأعني به قـانون التقـابل ولهذا فإننا لو تأملنا قليلاً فكرة العلاقة لكان في استطاعتنا أن نصل الى ثـلاث وقائع تفرض نفسها علينا مهما حاولنا الافلات منها وهي:

الواقعة الأولى:

إن كل وضع. . Pose له مقابل. . opposé أو أن كل موضوع لـه ضده أو أن كل قضية Thèse لها نقيضها antithèse وأن الضدين لا يكون لهما معنى إلّا من حيث أنهما معاً يطرد كل منهما الآخر ويستبعده بالتبادل.

الواقعة الثانية:

أنه طالما أن الضدين لا يكون لهما معنى إلّا الواحد من خلال الآخر فـإنه ينبغي أن يُعطيا معاً أعني أنهما جـزء من كل واحد أو عنصر في مركب واحد.

---

(٨) D. Parodi: «Laphilosophie d'octave Hamelin» Revue de Métaphysique, 1922, P. 182 (Cité par H. Serouya) Op.Cit. P. 141.

(٩) O. Hamelin: Essai, P. 18 - 19.

الواقعة الثالثة:

إذا كانت هناك صعوبة جزئية خاصة في أن نفهم كيف يمكن لحدين يحذف كل منهما الآخر أن يسيرا جنباً الى جنب، فيجب أن نتغاضى عنها الآن لأننا سنعود إليها في حينها لكنها على أية حال لا تمنعنا حالياً من أن نرى واقعة اتحاد الأضداد. وهكذا فإنه في اللحظتين الأوليين اللتين وجدناهما بالفعل في كل فكرة فإنه ينبغي أن نضيف لحظة ثالثة هي: المركب. ومن ثمّ فإن القضية والنقيض والمركب هي مثلث يعبر عن القانون الأبسط للأشياء في أوجهه الثلاثة ونحن في استطاعتنا أن نلخص هذا القانون في كلمة واحدة فحسب هي: **العلاقة**(١٠).

٢٢ ـ العلاقة عند هاملان هي إذنْ المقولة الأولى وهي أبسط الأفكار جميعاً أو هي الفكرة التي تفترضها جميع الأفكار الأخرى وهي نفسها ليست فكرة بسيطة بل فكرة مركبة إذْ يجتمع في داخلها ثلاث خطوات رئيسية أو هي مثلث صغير أضلاعه: الوضع، المقابل، والمركب: وهو أيضاً القانون الأساسي الذي يقوم عليه صرح هاملان:

« القانون الأساسي عند هاملان هو قانون التقابل والتركيب وهو يعتمد على البدء من تصور ما هو القضية يعارضه تصور آخر هو النقيض ثم يتحد المتقابلان في تصور ثالث وهكذا دواليك... وسلسلة العمليات هذه تؤلف جدلاً ثلاثياً أراد هاملان أن يكشف به عن أمرين أساسيين:

الأول: هو أن لكل فكرة من الأفكار الرئيسية الأساسية صيغة جدلية ثلاثية، والثاني: أن يسلك في سلسلة شيئاً فشيئاً جميع الأفكار الأساسية الأولى تبعاً لقانون واحد هو قانون التقابل والتركيب. وهذا التسلسل للأفكار هو ما يمكن للمرء أن يسميه بالجدل الأساسي عند هاملان(١١). وبعبارة أخرى فقد

---

(١٠) Ibid; P. 2.

(١١) A. Sesmat: Op. Cit; P. 279, 280 - 281.

أراد هاملان أن يبين لنا أن أية فكرة بالغاً ما بلغت بساطتها هي بالضرورة مركب صغير جداً أو هي فكرة ذات أضلاع ثلاثة هي الوضع والمقابل والمركب، أو مهما حاولنا أن نهبط الى أبسط الأفكار جميعاً فسوف نجد أن هذا الايقاع الجدلي الثلاثي هو الأساس الذي نلتقي به باستمرار فهو القانون الضروري للفكر أو هو النسيج الضروري الذي يتألف منه الفكر. وإذا كانت المعرفة لابدّ أن تكون نسقية - كما سبق أن ذكرنا - فإن علينا أن نلاحظ أن ذلك لا يعني شيئاً سوى تحديد الارتباطات الضرورية بين الأشياء. وماذا عساه أن يكون النسق إنْ لم يكن مجموعة من الحدود المرتبطة فيما بينها ارتباطاً ضرورياً. . »[١٢]. ومعنى ذلك أن الارتباط بين الحدود وابراز التقابل بين الحدود هو أيضاً قانون المعرفة النسقية.

ثانياً: العدد. . . . . Nombre

الوحدة - الكثرة - الجملة أو الشمول

Unité, Pluratité, Totalité.

٢٣ - العلاقة تدل أساساً على الاعتماد المتبادل بين الأشياء وهذا ما يبدو واضحاً إذا ما تأملنا الأمثلة التقليدية: كاليمين واليسار. . . الخ فاليمين واليسار لا يمكن لأحدهما أن يوجد بدون الآخر رغم أن كلا منهما في تضايفهما يتميز عن الآخر. بيد أن عجز كل حد عن الوجود بدون الآخر - وهي الخاصية الأساسية للارتباط لابدّ أن يكون له مقابل، وهذا المقابل هو الاستقلال، أو أن هناك ضرورةً في أن يوجد كل حد بشكل ما الواحد بدون الآخر: « ونحن نقول بشكل ما لأن وجود الواحد بدون الآخر بطريقة ضرورية إذا ما نظرنا الى كل منهما بمعزل عن الآخر هو نفسه ارتباط »[١٣].

---

(١٢) O. Hamelin, Essai, P. 7.

(١٣) O. Hamelin: Essai; P: 41.

٢٤ ـ نقيض العلاقة هو العدد لأن الخاصية الأساسية للعدد هي أن العناصر التي يتألف منها تظل منفصلة أو متفرقة. . Discrets حتى في اتحادها، وباختصار العدد هو ارتباط يمكن للمرء أن يضع فيه الواحد بدون الآخر[١٤]. فالعدد مكّون من وحدات، على أن الوحدات لا يمكن تقريرها بوصفها وحدات إلّا إذا تصورناها متفرقة على نحو ما ـ فعندما يُقال عن شيئين أنهما اثنان مثلاً فإن ذلك يعني أن لكل منهما وجوداً مستقلاً يكوِّن على نحو ما عالماً لا سبيل للثاني اليه. وهكذا تكون لدينا مقولتان متضاداتان هما: العلاقة والعدد[١٥].

٢٥ ـ وتنقسم مقولة العدد داخلياً ثلاثة أقسام هي: الوحدة. . Unité والكثرة. . Pluralité والشمول أو الجملة. . Totalité وهي تمثل الوضع والنقيض والمركب منهما ـ وهي مقولات سبق أن أشار إليها كانط بهذا الترتيب الثلاثي (وسوف نصادفها فيما بعد عند سارتر حين نتحدث عن الشمول والتشميل عنده) ولذا فإننا نجد هاملان يشيد بفكرة كانط القائلة بأن كل عدد يتكوّن عن طريق التركيب لكنه يرى أن البرهنة الكانطية ليست كافية يقول: « فكرة كانط عن الأعداد جديرة حقاً بالاعجاب فهي تشير بطريقة أخّاذة الى فكرة العدد وهي تقدم مثلاً رائعاً على المنهج التركيبي ثمّ إن المرء لا يستطيع أن ينكر من ناحية أخرى أنها تعبر بطريقة جيدة بكلمة الكثرة عن لحظة النقيض أو اللحظة غير المتعينة للعدد وهي اللحظة التي تقابل الوحدة على حين أننا نشير بكلمة الجملة أو الشمول الى اللحظة الثالثة.

ومع ذلك فإن تصور كانط للعدد حقيق ببعض اللوم لأنه يتحدث عن وجهة نظر عامة للغاية، صحيح أنه يشير الى المسار التركيبي للفكر وهو يكوّن

---

(١٤) Ibid. P. 42.

(١٥) بول موي « المنطق وفلسفة العلوم » ترجمة الدكتور فؤاد زكريا، الجزء الأول ص ٤٧ مكتبة مصر القاهرة سنة ١٩٦١.

الأفكار إلاّ أنه لا يقول لنا ما الذي سيكون عليه هـذا الفكر من حيث النـوع كـما أن الحدود العـامة: الـوحدة والكثـرة والجملة أو الشمول تحمـل ظلاً من الغموض والسطحية.. »[١٦].

٢٦ ـ وهناك من الفلاسفـة مَنْ يذهب الى أن مقـولة العـدد ينبغي لها أن تقوم على أساس المكان على اعتبار أن العدد يتكوّن من عناصر متجانسبة وهي عناصر ـ فضـلاً عن ذلك ـ تـوجد معـاً وقابلة لـلادراك في مجموعهـا بواسـطة ادراك فـريد وتلك هي نفسهـا الخصائص التي تمتلكهـا ـ أو هكذا يقـولـون ـ أجزاء المكان على وجه الخصـوص غير أن هؤلاء الفـلاسفة يفوتهـم ـ في نظر هاملان ـ أن أجزاء المكان ليست متميزة فحسب وإنما هي متصلة أيضاً لدرجة أنها لا يمكن أن تُصبح وحدات حسابية إلاّ بشرط أن ننزع عنها نصف ماهيتها ومن هنا فإن المرء مضطر الى أن ينتهي مثلنـا الى القول بهـذه النتيجة وهي أن المكـان هـو العـدد مـع اضـافـة شيء آخـر لا يمكن قط أن يكـون أسـاسيـاً للعدد[١٧].

ثالثاً: الزمان.. Le Temps

اللحظة ـ الفترة ـ الديمومة

Instant, Laps detemps, Durée

٢٧ ـ إذا نظرنا الى العالم من منظار العلاقة وجدنا الأشيـاء مترابـطة على حين أننا إذا ما نظرنا اليه من منـظور العدد وجـدناه أشيـاء منفصلة ومتمايـزة ومنعزلة بعضها عن بعض بدلاً من أن تكون مترابطة، فما الذي سيكون عليه إذنْ المـركَّب الذي سـوف تتم فيه المصـالحة والتـوفيق بين العـلاقـة والعـدد؟ لاشك أن المركب لابدّ أن يكون مقولة تجمع في جوفها بين الـوصل والفصـل

(١٦) O. Hamelin: Essai; P. 42 - 43.

(١٧) Ibid, P. 48 - 49.

في آنٍ معاً أعني أن تتألف من وحدات متفرقة لكنها ليست منفصلة تماماً، لابدّ أن تكون مقولة تستبقي من العدد التشتت والطرد المتبادل الذي يفرِّق بين الوحدات ومع ذلك تبقي على العلاقة بينها، وهذه المقولة هي الزمان. إذ أن كل لحظة من لحظات الزمان تحمل العدم لجميع اللحظات الأخرى كما أن اللحظات التي تقع في هوّة العدم لا يمكن لها أن تظهر من جديد، وعلى ذلك فالأجزاء في هذا اللون من الكم تشكل سلسلة لا يمكن اعادتها أو أن تُعكَس. . irreversible وفضلاً عن ذلك فإن هذه السلسلة وحيدة. . Unique طالما أنها بالطريقة التي تتكوّن بها لا نجد مجالاً لأي تباين يسمح لنا بأن نميز كثرة من السلاسل. فنحن إذنْ نحصل على كم متصل أو مستمر يتطور في سلسلة لا تقبل الرد أو الاعادة. وهي سلسلة بسيطة وفريدة وتلك بالضبط هي فكرة الزمان[18].

٢٨ ـ وإذا ما تأملنا هذه الفكرة عن قرب أكثر من ذلك لوجدنا أنها تنقسم الى ثلاثة أقسام: فاللحظة. . . تقابل الوحدة التي سبق أنْ صادفناها في مقولة العدد التي تمثل لحظة التمييز، وبما أن الزمان يُعبِّر كذلك عن الوصل فإنه يشتمل على شيء ما ـ بما أنه نقيض اللحظة فهو اللاتمييز. . Non - distinction أي الفترة. . Le Laps de temps وأخيراً فإن اللحظة والفترة يشتركان معاً في اعطائنا مركباً واحداً هو الديمومة. . Durée[19]. ويرى هاملان أن الزمان لا يكون واقعياً إلاّ حين يملك خاصية لا تقبل الرد أي تصورية، فالطبيعة التصورية للزمان تفيد في حل الصعوبة الكائنة في اتصاله، ونحن نعثر في الزمان على الوظيفة الأصلية لكل التصورات ألا وهي التوحيد بالتقابل؛ فالزمان إذنْ عنصر أصيل للتمثل أصالة تامة[20].

---

(١٨) O. Hamelin: Essai; P: 57 - 8.

(١٩) O. Hamelin: Essai; P. 58.

(٢٠) ج ـ بنروبي «مصادر وتيارات الفلسفة المعاصرة في فرنسا» ترجمة الدكتور عبد الرحمن بدوي الجزء الأول ص ٣٨٩، الأنجلو المصرية، عام ١٩٦٤.

٢٩ ـ ويرى هاملان أن الزمان لا يفترض شيئاً سابقاً عليه سوى العلاقة والعدد، وأنه بعبارة أخرى يجد في هاتين الفكرتين أساسه الكافي[٢١]. وذلك بالطبع على عكس فكرة شائعة جداً ومنتشرة جداً فأرسطو على سبيل المثال يذهب الى أن الزمان تابع للحركة أو هو خاصية مشتركة من الحركة أو حادث طارىء أو صيغة « لا تكون ممكنة إلاّ فيها ومن خلالها » أو إذا فصّلنا قلنا إن مقدار الحركة يقيس مقدار الزمان وهذا في الواقع لا يبرهن على شيء. إن الشيء الذي لا يمكن قياسه إلاّ بطريقة مباشرة في مظهر من مظاهر تجليه لا يمكن قط أن يكون سابقاً على هذا التجلّي من الناحية المنطقية أعني أنه لا يمكن أن يكون أكثر بساطة منه: صحيح أن أرسطو يؤكد أنه لا يمكن أن يكون هناك زمان مالم يكن هناك تغير أو حركة، لكنه، لم يستطيع أن يبرهن على هذه القضية، وكيف يمكن،إذا ما أخذنا مثالاً لنوع من التغير أقل تعقيداً، أن يكون وجود المتحرك في نقاط مختلفة من المكان تغيراً وليس تناقضاً اللّهم إلاّ عن طريق التمييز بين ماضٍ وحاضر . . . . ؟ أي كيف نقول إن المتحرك كان في هذه النقطة أو تلك ، أعني أنه يتحرك ، ما لم نميز أولاً بين الماضي والحاضر ، أي ما لم نفترض وجود الزمان أولاً ؟[٢٢] .

٣٠ ـ وذهب مفكرون آخرون الى القول بأن الزمان لاحق للكيف وتلك هي ـ على وجه الدقة ـ وجهة نظر ليبنتز الذي يرى أن الزمان هو نظام من التوالي وهو إذنْ لا يقوم إلاّ في النسب الموجودة بين أشياء تتوالى أي أنه تابع للأشياء وليس سابقاً عليها[٢٣].

فلا بدّ إذنْ أن تكون هناك تلك الوقائع المحددة تحديداً كيفياً التي تنتظم بعضها وراء بعض ثم يأتي بعد ذلك هذا النظام أو الترتيب ، غير أن عرض الأفكار بهذه الطريقة يجعل من الزمان مصادرة : إذْ أليس الزمان هو على وجه

(٢١) O. Hamelin Essai P. 59.

(٢٢) Q. Hamelin; Ibid.

(٢٣) الدكتور عبد الرحمن بدوي : « الزمان الوجودي » ص ١٠١ ط ـ ٢ .

الدقة امكانية أن تتوالى الوقائع ؟[٢٤] .

رابعاً: المكان . . Espace
النقطة ـ المسافة ـ الخط المستقيم
Point, Distance, Droite

٣١ ـ قلنا إن لحظات الزمان تفرُّ كل منها من الأخرى حتى أنها تلقي باللحظات الأخرى في هوّة العدم الذي يمثله الماضي وينتج من ذلك أن تكون كل لحظة من هذه اللحظات هي السلب المطلق لجميع اللحظات الأخرى . . ولهذا كان الزمان سلسلة متوالية فريدة لا يمكن رد لحظاته أو اعادتها. غير أن هذه الخصائص لا تُفهَم إلاّ من خلال تقابلها بالتضاد مع شيء آخر وبالتالي فينبغي أن يكون هناك كم آخر نقيض للكم الزماني لا تستبعد فيه الأجزاء بعضها بعضاً إلاّ بمعنى معين وهي تتواجد في سلسلة متباينة متعددة ويمكن لأجزائها أن تُردَّ أو أن تُعاد أو أن تُقلَب . . reversible وها نحن أولاً نتعرّف على الخصائص العامة لفكرة المكان[٢٥] .

٣٢ ـ وإذا ما بدأنا من أبسط شكل للمكان وهو الشكل الذي يقابل اللحظة في الزمان لكان لدينا الحد المكاني الذي ليست له أي أبعاد ولا اتجاهات وهو النقطة . . point وتلك هي اللحظة الأولى في اللحظات الثلاث التي ينقسم إليها المكان داخلياً. أمّا اللحظة الثانية فهي المسافة . . Distance أمّا اللحظة الثالثة أو مركب اللحظتين السابقتين أو الفاصل المحدد المتعين بين نقطتين: الخط المستقيم . . Droite. ولكن طالما أن المكان ليس كالزمان يحتوي على سلسلة فريدة، فإنه ينبغي أن نضع على الأقل نقطة خارج المستقيم وهذا ما يعطينا مستقيماً جديداً والزاوية المحصورة بينهما وإذا ما اتحد

---

(٢٤) O. Hamelin: Op. Cit. P. 60.

(٢٥) O. Hamelin Essai ; P. 81.

المستقيم والزاوية فإنهما يقدمان لنا سطحاً والمستقيم والزاوية والسطح هي المظهر الثاني من أشكال المكان[٢٦].

٣٣ ـ وهناك شكل ثالث من أشكال المكان يتكوّن على النحو التالي: بما أن السطح يُعرَف من خلال مستقيمين فإنه يكون له اتجاه. . Divection معين وتلك هي خاصية المستقيم، وبالتالي فإنه يستدعي اتجاهاً مخالفاً يكون له بمثابة المقابل opposé أعني زاوية، والزاوية لها الآن معنى يختلف قليلاً عن معناهاالسابق طالما أن الفكرة المتضايفة معها قد تغيرت لدينا الآن: السطح والاتجاه ومركب منها هو الحجم Volume وهكذا نصل الى السطح والزاوية والحجم ومنها تتكون بغير شك اللحظة الأخيرة في المكان التي ليست سوى ثلاثة أبعاد[٢٧].

٣٤ ـ ومن هذه الأفكار الأولى يبدأ تطور جميع الجهات المكانية mod-alité spatiale التي هي موضوع الهندسة. ويمكن أن نسوق فكرة بسيطة عنها على النحو التالي:

كان لدينا في البداية نقطة تكـوّن منها المستقيم ومن نقطة خارج المستقيم تكوّنت الزاوية ومن الزاوية والنقطة يتكوّن السطح ويبدو هذا السطح وكأنه لا شيء يحدّه أو هو لا يحدّه شيء من جانب انفراج الزاوية Ouver-ture de L'angl ومن ثم فإن هذا الجانب الناقص يستدعي الفكرة المتضايفة معه أي يستدعي مستقيماً ثالثاً: وهكذا ينتج المثلث Triangle. وإذا ما نظرنا إلى المثلث من حيث عدد أضلاعه لوجدنا أنه يقابل أو يستدعي متعدد أضلاع زائد واحد وهذا ما يعطينا الشكل الرباعي. . . وهكذا دواليك[٢٨]. وفي استطاعتنا أن نحصل على سلسلة متعددة من الأشكال الهندسية فإذا ما وضعنا في اعتبارنا طول أضلاع المثلث فإننا نضع في مقابل المثلث مختلف

---

(٢٦) Ibid, P. 82.

(٢٧) O. Hamelin Essai. P. 82.

(٢٨) Ibid. P. 83.

الأضـلاع scalen ضـده المباشـر وهو المثلث المتسـاوي السـاقين isocele وخطوة أبعد تؤدّي بنا الى المثلث المتساوي الأضـلاع Triangle equilateral وإذا ما أخذنا في أي اتجاه من اتجاهات الشكل الرباعي وقابلناه بضلعين منهـا متوازيين لكان لدينا شبه المنحرف Trapeze وأخيراً فإن المستقيم من حيث هو محدد بواسطة نقطتين من نقاطه له تقابل حيـز هندسي مـا لجميع النقـاط التي يتحـدد وضعها بـواسطة نقـاط خارجيـة: ومن هنا تـأتي الفكـرة المجـردة عن المنحني. Courbee وهي مع بعض الاختلافات تؤدّي الى فكرة الـدائرة Cercle[٢٩].

٣٥ ـ المكان هو مثل الزمان كمٌّ عند هـاملان لكنـه ليس نظامـاً خالصـاً للوجود معاً Co - existence وهو كذلـك ليس لاحقاً لـلأشياء (أي أنـه لا يأتي بعدها من حيث الترتيب المنطقي) فهو مثلاً لا يأتي بعـد الكيف وإنما هـو على العكس سابق عليه[٣٠]. وكذلك فإن المكان ليس خلاء ميتافيزيقيـاً قائـماً بذاته بغير تعين: ان هذا المعنى ينطبق بالأحرى على الحجم Volume لكن ذلك ليس صحيحاً فالمكان له مفهوم وماصـدق، وهو نوع من التصـور ـ وهو فضلاً عن مضمونه النوعي الخاص يحتوي كذلك عـلى أفكار العـلاقة والعـدد والـزمان التي تفيـد كلها في التمهيـد والاعـداد لـه، وعـلى ذلـك فـما كـان في استطاعة المرء أن يبرهن حتى هنا من خلال المبادىء الكانطية مثلاً على أنـه لا ينبغي أن نرى فيه تصـوراً لأننا لا نتحـدث عن مبررات مـأخوذة من أن كـل جزء من أجزائه هو شيء ما فريد ولا من واقعة أن الكـل يمكن أن يكون فيـه سابقاً على أجزائه فإنه يكفي أن نطبق على المكان ما سبق أن قلناه بخصـوص الزمان[٣١].

٣٦ ـ ويعتقد هاملان مع رنوفيه أن المكان ليس شكلاً فقط من أشكـال

---

(٢٩) O. Hamelin Essai. P. 83.

(٣٠) O. Hamelin Essai. P. 84.

(٣١) Ibid. P. 86.

الحساسية ولكنه مقولة لأنه يملك كل خصائص التصور وهو ذو طابع تركيبي ومع ذلك فإنه لمن الصواب أيضاً أن نقول أن المكان حَدْس. . intuition على حين أن السببية والغائية والزمان ليست حدوساً بهذا المعنى نفسه.والواقع أن المكان يمكن أن يُرى ويمكن كذلك أن يُلمس أو هو باختصار يمكن أن يقع تحت الادراك الحسي، ونحن نقرّب بين الادراك المرئي وبين الادراك اللمسي للمكان حتى أننا لا نستطيع أن نميز بين الاثنين.

والمكان في الفهم شأنه شأن جميع الأفكار الأخرى لأنه لا يوجد مكان خاص باللمس ومكان خاص بالبصر وذلك لا يمنع المكان من أن يكون مدركاً حسياً كما أنه في نفس الوقت مدرك عقلي، وانه يستحق بهذا المعنى أن يُطلق عليه اسم التمثّل الحَدْسي، والطبيعة الحَدْسية إذا ما فهمت بهذا الشكل فإنها لا تخالف في شيء الطابع العقلي الذي نعرفه عن المكان(٣٢).

خامساً: الحركة Mouvement

الاقامة ـ الازاحة ـ الانتقال

Sejour, Deplacement, Transport

٣٧ ـ الزمان والمكان فكرتان متمايزتان ويخطىء المرء إنْ هو اعتقد مع ليبنتز أن المكان ليس شيئاً آخر سوى الوجود معاً Co - existance راداً ايّاه بهذا الشكل الى أن يكون ضَرْباً خالصاً من الزمان.وان المرء ليخطىء كذلك إذا ما أقام تباين اللحظات مع أرسطو على أساس من تباين أوضاع النقاط وما أن يبدأ المرء في عملية المزج بين الفكرتين حتى تحتج الفكرتان مبررتين تقابلهما المتبادل لكن لا يقل حقيقة عن ذلك أن نقول إن تقابلهما ليس خالصاً فإلى جانب فكرة التجريد التي تفصل بينهما تظهر فكرة العيني التي توحِّد بينهما.

---

(٣٢) Ibid, P. 87 - 88.

والواقع أن الزمان والمكان لا يُدرَك الواحد منهما إلّا من خلال الآخر، وهذا يدل على أن الواحد منهما لا يمكن أن يوجد وجوداً حقيقياً واقعياً إلّا من حيث إنه في علاقة مع الآخر. ومن ثمّ فإن الزمان والمكان هما عنصرا فكرة تركيبية واحدة وهذه الفكرة هي الحركة، وفي استطاعة المرء أن يتعرّف على ذلك بغير جهد لأن المفكرين جميعاً متفقون على أن ما تتسم به الحركة هو أن تجعل الديمومة في علاقة مع الوضع أو الوضع في علاقة مع الديمومة[٣٣]، فالحركة هي تغيير الموقع في المكان خلال الزمان وهي بدورها متجانسة متصلة شأنها في ذلك شأن المقولتين اللتين تكوّنت منهما[٣٤].

٣٨ ـ وفكرة الحركة تنقسم داخلياً ثلاثة أقسام، ذلك لأن المرء يجد بادىء ذي بدء الحالة أو الوضع الذي تبدأ منه الحركة أعني الموقف المستمر للنقطة أو الخط أو الحجم التي تصلح موضوعات للحركة وهذه اللحظة أو هذا الوضع الذي تبدأ منه الحركة يمكن أن نطلق عليه اسم الاقامة أو المستقر Sejour وهو الضلع الأول في المثلث الداخلي للحركة. أمّا الضلع الثاني أو النقيض وهو الذي ينبغي أن يعبر عن واقعة ألّا يكون في أي حيز Lieu أثناء أي زمان: « يمكن أن يسمى عندنا بالازاحة. . Deplacement. وأخيراً فإن مركب هذين الحدين الأولين الذي يجب أن يعني الوضع غير المستقر بين الحدود عبر الديمومة فسوف نسميه بالانتقال. . Transport والاقامة أو الضلع الأول في الحركة مماثلة للحد. . Limite وهي تشبه اللحظة في الزمان أو النقطة في المكان أمّا الازاحة فهي الفترة في الزمان أو المسافة في المكان وينبغي علينا ألّا ننسى هذا التشابه حتى نتذكر من خلاله هو نفسه أن الحركة هي مثل الزمان والمكان وإنْ كانت بطريقتها الخاصة علاقة تخارج متبادل وبالتالي فهي شيء ماكمي »[٣٥].

---

(٣٣) O. Hamelin: Essai. P. 118.

(٣٤) بول موي: « المنطق وفلسفة العلوم »، ترجمة الدكتور فؤاد زكريا، ص ٤٨.

(٣٥) O. Hamelin: Essai, P. 119.

الفصل الثالث

« من الكيف الى الشخصيـة »

« جميع الأفكار الدنيا هي ـ عند هاملان ـ
بالقياس الى المقولة الأخيرة مجرد تجريدات
فحسب: فلا شيء عينيا على الأصالة
إلاّ هذه المقولة الأخيرة وهي مقولة
الشخص أو الوعي . . »
أوغسطين سيمات . . A. Sesmat



أولاً: الكيف.. Qualité

الموجب ـ السالب ـ المتعين

Positif - Negatif - Determiné

٣٩ ـ عرضنا حتى الآن لخمس مقولات أساسية عند هاملان تعد بمثابة القاعدة للبناء الهامليني وهي المقولات التي يرى بعض الباحثين من تلامذة الفيلسوف الفرنسي أنها مترابطة ونسقية. يقول أغسطين سيمات: « القواعد الخمس الأولى في الصرح الذي أقامه هاملان مُشيدة بطريقة صلبة. وبعبارة أخرى فإن عملياته الخمس الأولى: العلاقة، العدد، المكان، الزمان والحركة تبدو كأنها تتعاقب بنظام وبطريقة متسقة، أمّا بعد الحركة فإن الأمر لا يكون كذلك... »[1].

فكيف سار هاملان بعد مقولة الحركة..؟ وكيف وصل الى نقيضها أعني كيف وصل الى مقولة الكيف..؟

الحركة عند هاملان مركبة أساساً وهي نفسها مركب الزمان والمكان اللذين هما نفسهما مركبان ولا يمكن أن يكونا غير ذلك طالما أنه لا يوجد عنصر في الزمان ولا في المكان لا يقبل القسمة، ومعنى ذلك أنهما يتسمان بخاصية القسمة وبالتالي بخاصية التركيب Composition . وهكذا تكون السمة الأساسية للحركة هي التركيب وهذا معنى قولنا أن الحركة هي ذات طبيعة مركبة أساساً Composé Composition. واتصافها بخاصية التركيب يعني بطبيعة الحال أنها تتصف بالانفصال.

غير أننا إذا ما نظرنا اليها في ذاتها لاتضح أنها ـ شأنها في ذلك، شأن

---

(١) A. Sesmat: Op. Cit. P. 285.

الزمان والمكان اذا ما فهمناهما جيداً ـ تتسم أيضاً بخاصية الاتصال.

ومن ثمّ فهي تعدد. . Multiplié التركيب الزماني والتركيب المكاني أو تضاعف من الواحد بواسطة الآخر. ولذلك فإن في استطاعتنا أن نقول عن الحركة أنها الشيء الذي يمكن أن نقول عنه أنه مركب. . Composé على الأصالة. لكن هذا التركيب له نقيض بدونه كان سيكون بغير معنى إذْ أن المركب ليس إلاّ المتضايف مع البسيط. وعلى حين أن المركب هو ما تتحد أجزاؤه مع تجاورها وبقائها متميزة فإن البسيط هو مالا يتركب من أجزاء يمكن أن تتميز بعضها عن بعض ومن ثمّ فإنه يكون بأسره في كل جزء من أجزائه، فالشيء الأبيض يكون بياضه في أصغر جزء معادلاً لبياضه في أكبر جزء. وهذا ما نعبر عنه بقولنا أن اللون الأبيض «كيف». وعلى ذلك نستطيع أن نفهم بسهولة ويسر أن نقيض الحركة هو الكيف[٢].

٤٠ ـ ولكن ألم يكن في استطاعتنا أن نصل الى فكرة البسيط منذ بداية السير أعني منذ مقولة العلاقة. .؟ يجيب هاملان بأن ذلك وهم خاطىء. صحيح أن المركب والبسيط يشمل كل منهما الآخر ولا يُفهَم أي منهما بدون الآخر لكن ذلك لا يدل إلاّ على أن مقولة العدد ما زالت أساسية بالنسبة لجميع المقولات أو أنها الأساس الذي ترتكز عليه كل المقولات. لكن العلاقة من ناحية أخرى لا يمكن أن تكتفي بفكرة المركب أو بفكرة البسيط وهي لا تحتاج الى هذه أو الى تلك بصفة جزئية خاصة، كما أنها لا تحتاج الى ارتباطهما لكي تكون مفهومة. ويمكن أن نقول باختصار أن فكرة البسيط والمركب تحتاج بالضرورة الى فكرة العلاقة لكن العكس غير صحيح[٣].

ولا نستطيع أن نقول كذلك أن فكرة البسيط يمكن أن نلتقي بها في فكرة الواحد أعني مع مقولة العدد، ذلك لأن الواحد يستبعد المركب في حين أن

---

(٢) O. Hamelin: Essai; P. 133.

(٣) Ibid: P. 134.

البسيط لا يهدم المركب وإنما هو يتضايف معه.

٤١ ـ ما الطريقة التي يعرض بها الكيف نفسه علينا..؟ اننا لو تأملناه جيداً لوجدنا أنه بغضِّ النظر عن أنواع الكيف المتعددة التي نراها فإننا نجد الكيف يعرض نفسه دائماً علينا على أساس أنه يتألف من تقابل ضدين لدرجة أن المرء قد يقول: ان الأضداد الكيفية ربما كانت الأضداد التي تفرض نفسها على الفكر بقوة ضاغطة وبالحاح شديد. فمن المعروف تماماً أن الضدين الكيفيين لا يكون لأحدهما معنى إلّا من خلال الآخر: وينتج من ذلك أن أحدهما لا يكون على ما هو عليه إلّا بالنسبة لما يكون عليه الآخر، وأن هذين الضدين في استطاعتهما أن يحلَّ الواحد محل الآخر ـ من حيث المبدأ... وهذا القلّب أو العكس لا يغير من تقابلهما. ولو أننا بعد هذه التحفظات أخذنا الحدود المتقابلة للكيف فإننا يمكن أن نطلق على أحدهما صفة الايجاب. وعلى الآخر صفة السلب: فالأول موجب.. Positif والآخر سالب.. Negatif والمركب منهما سوف يكون المتعين.. Le Determiné أعني الرابطة بين الايجاب والسلب. ولو أننا بدأنا لا من الضدين المتقابلين بل من الكيف المتعين مباشرة فسوف نلمح أيضاً الضدين المتقابلين اللذين ارتباطهما هو هذا الكيف: أعني أن ذلك لن يغير من الأمر شيئاً فسوف يظل الكيف هو أيضاً ارتباط بين ضدين[٤].

٤٢ ـ وتحت عنوان «الكيفيات والجدل» يشرع هاملان في دراسة طبيعة الكيفيات وتصنيفها تصنيفاً جدلياً وبيان الارتباطات الجدلية بين بعضها وبعض: «ولا يكون ذلك إلّا لكي ندلل على بعض التكهنات التي تطابق منهجنا ثم لنرى تطبيق هذا المنهج»[٥]. ولكنه يسارع فيقول إن المجموعات التي تنقسم إليها الكيفيات لا تكشف عن الارتباطات الدقيقة الموجودة بينها:

---

(٤) O. Hamelin: Essai. P. 134.

(٥) Ibid: P. 160.

والتي كان ينبغي علينا أن نؤكدها تبعاً لمقتضيات المنهج التركيبي[٦]، وهو يقسم الكيفيات وفقاً للمبدأ الأساسي لمنهجه الى ثلاث مجموعات هي على النحو التالي:

١ - **المجموعة الأولى**: وتتألف من الكيفيات اللمسية.. Tactiles والكيفيات الدينامية.. Dynamique ودرجات الحرارة.. Temperature وهي تمثل المجموعة الدنيا من الكيفيات والسبب هو اعتمادها الرئيسي على الكم.

٢ - **المجموعة الثانية**: وهي تتألف من ألوان الطعوم والروائح وهي أعلى درجة من المجموعة السابقة نظراً لأن اعتمادها على الكم أقل من المجموعة السابقة.

٣ - **المجموعة الثالثة والأخيرة**: وهي تشمل الأصوات والألوان وهي تتميز بسيادة أكثر للكيف.

والملاحظ في هذا التقسيم أننا لا نجد فيه الفكرتين الرئيسيتين في المنهج التركيبي عند هاملان وهما التقابل والتركيب اذ ليست المجموعة الثانية « ضد » المجموعة الأولى « كلا » ولا الثالثة مركب المجموعتين السابقتين.

وعلى أية حال فإن هاملان يبرز لنا التقابل الموجود بين الكيفيات داخل كل مجموعة على النحو التالي:

في المجموعة الأولى:

موضوع حاسة اللمس هو سطح الأجسام القابلة للانطباع على الجلد ومقابله (أعني المتضايف معه) هو مالا يُمَس أو مالا يُلمَس.. Intangible. ولا أعني بذلك ما هو غريب عن اللمس ولكني أعني به ما يعطينا احساساً لمسياً سلبياً negatif كما أن الأسود ليس الصوت ولا هو الحرارة أو بصفة

---

(٦) Ibid.

عامة كل شيء غير ما يُرى، وإنما الغياب المحدد لكل ما هو مرئي[٧]. والناعم والخشن هما كذلك كيفيات لمسية ولكن يصعب أكثر التفرقة بينها وبين الكيفيات الديناميكية رغم أننا لا نستطيع أن نتجاهل ما فيها من عنصر لمسي تماماً خصوصاً إذا عرفنا ما فيها من تجويفات. . Creux ونتوءات ـ. . Saillies فهاهنا نجد حضوراً لاحساسات الضغط التي نسجلها بحق في كل مكان تحدث فيه الاحساسات اللمسية. ومن ذلك نرى أن ما يُلمَس وما لا يُلمَس يعتمدان اعتماداً وثيقاً على الامتداد وعلى الاحساسات التي تتيح الفرصة لهما ألاّ يختلفان إلاّ من خلال مقدار سطوح اللمس[٨].

أمّا الكيفيات الديناميكية كالضغط والجهد والكيفيات الحرارية فإنها تستمد اختلافاتها الداخلية ـ على العكس ـ من الكم الكثافي La quantité ـ Intensive فالثقيل والخفيف ، والصلب واللين Dur et Mou والحار والبارد Chaud et Froid تبدو لنا كل منها وكأنها تحتوي على درجات ولا تشتمل على اختلافات دقيقة Nuances سوى هذه الدرجات .

وهكذا فإن الكيفيات اللمسية والديناميكية والحرارية تبدو على أنها تشكل مجموعة من الكيفيات (وهي المجموعة الأولى كما سبق أن أشرنا) يكون للاعتبارات الكمية فيها المقام الأول[٩].

٤٣ ـ أمّا المجموعة الثانية من الكيفيات التي يصنِّفها هاملان فإنها تشتمل على « الطعوم والروائح » ومن هنا كانت: الانقباضات والتقلصات والحامض والكريه والمسيخ من الطعام والمملح منه، والحلو والمر ـ هي الموضوعات الدقيقة التي تُصنَّف تحت التذوق[١٠]. ويرى هاملان أن التقابل بين الحلو

---

(٧) O. Hamelin: Essai. P. 161 - 162.

(٨) Ibid; P. 162.

(٩) O. Hamelin: Essai, P. 16 1 - 2.

(١٠) Ibid. P. 162.

والمر من أروع الأمور التي يسجلها ميدان الكيف كله[١١]. وحينما يتذوق المرء شيئاً مراً بعد شيء حلو يكون أمامه: «ظهور لا ريب فيه للجدل المختفي الذي ينظِّم الطعوم»[١٢].

٤٤ ـ أمّا المجموعة الثالثة والأخيرة فإنها تشتمل على الأصوات والألوان. والكيفيات السمعية تسمح في البداية بتقسيمين كبيرين ففي أسفل سلم الصوت هناك الضجة.. Bruit ـ يُقابلها الصمت Silence وتلك هي المرحلة الدنيا من الكيف السمعي وهي تشبه في مجال المرئيات الانطباعات اللالونية.. achromatique أمّا أنواع الضجيج فهي تعتمد على حركات غير منتظمة للأصوات أو قلّ إنها تنتج من خليط من الأصوات التي تتجمع بغير نظام أو قاعدة أو تبعاً لقاعدة مختلطة أتم الاختلاط حتى أن الأذن تصبح غير قادرة على فهمها، وهي لا تستطيع في جميع الحالات أن تفهمها على الاطلاق. ومن هنا يصعب تصنيفها في مجالات محدودة.

ولو أنك استطعت أن تميز بين الصرير.. Grincement والطقطقة.. Craquement والطنين أو الأزيز Bourdonnement، فليست تلك تفرقة حقيقية بين أنواع محددة من الضجيج، فإذا كان يبدو أن الطنين يعارض الصرير فإن ذلك يرجع فيما يبدو الى أن الطنين يصاحبه دائماً أصوات جهورية.. sons graves في حين أن الصرير يصاحبه أصوات حادة aigus أمّا الأصوات فهي شيء مختلف عن ذلك أتم الاختلاف. إن كل صوت له مكانه الخاص الدقيق في السلم الموسيقي: انه الصوت الأدنى المزاد بفاصلة من خلال الاضافة التي يرتفع عليها وبالتالي فهو مركب من جهير.. grave وحاد.. aigu منذ أن يبدأ في أن يكون هناك صوت الى أن يكفَّ عن أن يكون هناك مثل هذا الصوت، وهذا السلم هو أساسي تماماً للصوت: لأن

(١١) Ibid.

(١٢) Ibid.

الفروق والاختلافات بين الرنات الخاصة بكل آلة.. Timbres تعود الى التناغم أعـني الى تآلف بين نغمات أعلى من النغمة الأساسية(١٣).

وإذا كانت الأصوات تشكل سلسلة واحدة هي السلم الموسيقي أو سلم الأصوات فإن الألوان ـ على العكس ـ تشكل كثرة من السلاسل لأنها تترك نفسها يُنظَر إليها من جوانب متباينة وهي مع ذلك تسير بناء على متوالية منتظمة، رغم أن هذه المتوالية لا تستطيع على الأقل مؤقتاً أن تحدد نفسها بنفس الدقة مثل دقة الأصوات وفي أسفل الألوان على نحو ما أشرنا من قبل ينبغي أن نضع الكيفيات اللالونية أو الأكروماتية.. achromative أعني الأبيض والأسود يشملان فيما بينهما جميع دقائق اللون الرمادي. gris ونحن ها هنا نجد أنفسنا أمام المرئي في مظاهرة الفقيرة وعلى الرغم من أن (الكل) يصبح في الألوان معقداً فإن ما يمكن أن يربكنا أكثر إنما هو مزيج الألوان.. melange فعلى حين أن الصوتين اللذين يختلفان في العلو يتحدان دون أن يفقدا نفسيهما في توافق الأصوات أو في تنافر الأصوات فإن الألوان المختلفة تمتزج امتزاجاً شديداً حتى يصعب التمييز بينها أو التعرّف عليها حتى أنه يكاد يكون من المستحيل أن نحلل مزيج الألوان. ولعلّ هذا هو ما دعا هلمهـولـتز Helmholtz الى القول بأن المرء عندما يعتقد أنه يرى في تركيبة الألوان التي تتركب منها فإنه في هذه الحالة إنما يستبدل بالاحساس حكماً يقوم على التجربة.

---

(١٣) O. Hamelin: Essai.. P. 165.

ثانياً: التحول الى الآخر . . Altération[(١٤)]

الثبات ـ المسخ ـ تحول الكيف

persistance - Dénaturation - Transformation de la qualité.

٤٥ ـ الكيف والحركة مقولتان متعارضتان: والكيف لا يكترث بالحركة ـ بمعنى أن التغير البسيط للحيز لا يتأثر إذا ما بقيت جميع الارتباطات التي يظهر فيها الكيف على حالها. ولكن التقابل بين هذين الحدين يعني من ناحية أخرى أنهما مرتبطان فالكيف بصفة عامة يرتبط بالحركة بصفة عامة بالضبط لأن الكيف نقيض الحركة.

ولنفس السبب فإن كل كيف مرتبط بحركة معينة والحالة المحددة للاتجاه والإحساس والسرعة ـ وهي الحالة التي بها تكون الحركة متضايفة مع كيف ما ليست في حد ذاتها إلاّ جهة modalité جزئية وعابرة وفي استطاعة المرء

---

(١٤) هناك ترجمات أخرى لهذا المصطلح ربما كان أقدمها لفظ « الاستحالة » الذي يشير إليه التهانوي في « كشاف اصطلاحات الفنون » والجرجاني في « التعريفات » وغيرهما كما أنها جاءت أيضاً في الترجمة العربية القديمة لمنطق أرسطو (أنظر نشرة الدكتور عبد الرحمن بدوي، الجزء الأول ص ٥٢ ـ ٥٣ النهضة المصرية عام ١٩٤٨) وهو أيضاً اللفظ الذي أشارت إليه الآنسة جواشو في معجمها الذي وضعته عن مصطلحات ابن سينا ص ٩٩ ـ ١٠٠. A/M Goichon: Lexique de la Langue Philosophique D'Ibn Sina (Désclee de Browuer Paris 1938. P. 99 - 100.) لكني لم أفضل هذه الترجمة نظراً لأنها ستختلط مع الاستحالة Impossibilité المنطقية التي هي عكس الامكان ـ ويشير التهانوي أيضاً الى لفظ آخر هو الاحالة « . . . فالاحالة عند الحكماء عبارة عن تغير الشيء في الكيفيات كالتسخين والتبريد. . . » كشاف اصطلاحات الفنون ـ المجلد الثاني ص ١٢٧ تحقيق الدكتور لطفي عبد البديع. لكننا نصادف معه نفس الإشكال السابق ـ لهذا كله آثرنا أن نستخدم « التحول الى الآخر » وهو المعنى الأصلي لهذا المصطلح الذي اشتقّ من لفظ الآخر في اللاتينية.

أن يدرك داخل الحركة ـ كما لو كانت تنتمي الى طبيعتها الأكثر جوهرية جميع أنواع التنوعات بين الحالات المعينة المختلفة التي سيكون عليّ أن أدركها في البداية. ولكن ينبغي أن يكون هناك الى جانب الكيف شيء يقابل هذه التنوعات والحركات، وهذا الشيء بما أنه متوسط بين الكيفيات فإنه لا يمكن أن يكون إلّا تنوعاً للكيفيات. وهذا يكوّن ما يمكن أن نسميه بمركب الحركة والكيف.

والواقع أن الحركة والكيف لا يعرضان نفسيهما أبداً على أنهما يمثلان حدين يستبعد كل منهما الآخر وإنما على أنهما حدان يتعاونان. والكيف يترك نفسه تنفذ فيه الحركة بقدر الامكان. وتنوع الكيف يفترض مقدماً تنوع الحركة وتنوع الحركة لا يوجد وجوداً عينياً.. in concreto إلّا ويكسوه تنوع الكيف، فهما يشكلان ظاهرة واحدة وأصيلة وهذه الظاهرة هي ما نسميه بالتحول الى الآخر.. altération(١٥).

٤٦ ـ وينقسم التحول الى الآخر داخلياً ثلاث لحظات توازي اللحظات الداخلية للحركة: فهناك أولاً كيف ما موضوع في البداية وهو يمثل لحظة الثبات أو الدوام.. Persistance ثم ينفي هذا الكيف أو ينكر عن طريق التقابل وبذلك يتحول هذا الكيف الى نقيضه أو إلى مسخ.. Dénaturation وأخيراً فإن هذين الضدين يجتمعان في اثبات جديد وهو ما يمكن أن نسميه بتحول الكيف.. Transformation de la qualité وهو مركب الدوام والمسخ(١٦). ومما هو جدير بالذكر أن هاملان يضيف بعد ذلك مباشرة قوله: « ومهما يكن من شيء فإن اللغة لا تعبر تعبيراً جيداً عن أطوار التحول الى الآخر »(١٧). وهي عبارة لها مغزاها لأنها تذكرنا بموقف مشابه لهيجل فقد كان كلما أعوزته الحيلة ألقى اللوم على الطبيعة وذهب الى أن الطبيعة لا تعرض

---

(١٥) O. Hamelin: Essai, P. 171.

(١٦) Ibid. P. 172.

(١٧) Ibid.

المقولات المنطقية في صفائها ونقائها[١٨]، مع هذا الفارق وهو أن هاملان يستبدل اللغة بالطبيعة ثم يضيف الى ذلك قوله: « ان أنواع التحول الى الآخر ليست سهلة المنال أو قلْ إنها أقل منالاً من أنواع الكيف التي نفترضها مقدماً، وسوف يكون عسيراً علينا أن نقول شيئاً عن عمليات: الابيضاض والاسوداد والتصلب، والتسخين... الخ ولهذا فنحن مضطرون الى الاكتفاء بالفكرة العامة والبقاء عندها وحدها »[١٩].

٤٧ ـ التحول الى الآخر عند هاملان فكرة أصيلة مثل فكرة الكيف وبنفس الدرجة ولهذا فقد كان أرسطو ـ كما يرى هاملان ـ على حق حين فرّق بين التحول الى الآخر وبين الحركة وإنْ كان التحول إلى الآخر يثير مشكلات شبيهة بالمشكلات التي أثارتها الحركة من قبل.

فإذا كنا نقول عن الحركة أنها نسبية بمعنى أن تغير ارتباطات الوضع في نسق ما ينتج من سير هذه النقطة أو تلك، فإننا لا نستطيع أن ننسب الحركة الى هذه النقطة بالذات بدلاً من تلك النقطة الأخرى اللّهم إلاّ إذا لجأنا الى علامة أو سمة أخرى جديدة. وكذلك في حالة التحول الى الآخر فهو يعتمد على التباين.. Contraste الذي بدونه ما كان يمكن أن ننسب التحول الى أحد المتقابلين بدلاً من الآخر. وهذا واضح في كثير من الحالات التي يشترك فيها الحس المشترك.. sens Commun نفسه: فنحن مثلاً إذا ما قربنا سطحاً ملوناً باللون الأزرق المائل الى الخضرة من سطح أحمر معزول فإن تشبع الأحمر يزيد وكذلك تشبع الأزرق المائل الى الخضرة. وبعد أن يقيم المرء بعض الوقت في غرفة ساخنة الهواء فإن الهواء الخارجي يبدو وكأنه قد أصبح أكثر برودة، والفاكهة الغنية بالسكر إذا ما تذوقها المرء مرة أخرى بعد أن يأكل بعضاً من الحلوى فإنها تصبح بالكاد حلوة المذاق. والواقع أن ذلك كله ليس

---

(١٨) أنظر كتابنا: « المنهج الجدلي عند هيجل »، ص ٣٨٥.

(١٩) O. Hamelin Essai, P. 172.

مجموعة من الاستثناءات وإنما هو القاعدة نفسها ولو أن نشاط الروح عجز عن أن يقدم لنا علامات أو سمات كيفية خارجية نتعرّف منها على أن هذا الكيف قد تغير فسوف نعجز باستمرار عن أن نقول أن هذا الحد بالذات هو الذي تغير وليس الحد الآخر. ومعنى ذلك أن التحول للآخر مثله مثل الكيف حد نسبي فهو لا يُمكن أن يُفهَم إلّا بالتباين مع حد آخر[٢٠].

ثالثاً: تحديد النوع.. Spécification

الجنس ـ الفصل ـ النوع

Genre - Différence - Espèce.

٤٨ ـ ماهيةالعملية التي درسناها الآن توّاً تحت اسم التحول الى الآخر هي أن الكيف الذي يشكل منها نقطة البداية لابدّ بالضرورة أن يختفي طالما أن التحول الى الآخر يعتمد على تحول كيف ما الى ضده. لكن ينبغي أن نتصور عن طريق التقابل ـ بنفس الضربة ـ عملية تحول أخرى تكمن ماهيتها على وجه الدقة في الاحتفاظ بالحالة الكيفية التي جعلنا منها نقطة بداية بحيث لا يكون لهذه العملية الأخيرة وجود إلّا بمقدار ما تدعم الكيف الموضوع بادىء ذي بدء: ومن ثمّ فإن المركب هنا يحتوي بالمعنى الحرفي على القضية Thèse التي ينبغي ألّا تختفي وعلى النقيض الذي لا يستطيع أن يفعل شيئاً سوى احضار تعيين تحتاج إليه القضية، وبعبارة أخرى فإن المركب هو تركيب تصوري تصبح فيه القضية والنقيض معاً بالمعنى الدقيق للكلمة: عناصر. وها نحن نجد بالضبط ما يؤلف مضمون قانون تحديد النوع كله عندما ننظر اليه من وجهة نظر المفهوم. وهذا يعني أن هذا القانون نفسه بلحظاته الثلاث: الجنس والفصل والنوع ـ يشكل المقابل الدقيق للتحول الى الآخر[٢١].

---

(٢٠) O. Hamelin: Essai, P. 183.

(٢١) Ibid; P. 183.

٤٩ ـ ولحظات هذا القانون: الجنس والفصل والنوع، تستدعي أولاً فكرة التصنيف. ونحن عندما نسمعها فإننا نتمثل مجموعة من الأشياء مختلفة ومتشابهة في آنٍ معاً. والفكر إنما يقارب بينها أو يفرِّق تبعاً لما بينها من تشابه أو اختلاف. غير أن مثل هذه الطريقة في النظر الى الأشياء طريقة تجريبية وسطحية: ان التصنيف كما قيل بحق إنما يجد مبرره في التعريف فالتعريف هو الأساس الذي بناءً عليه تصنف الأشياء. ولكي يكون هناك مجال للتقرب بين الأشياء المتشابهة فإنه ينبغي أن تكون هناك مثل هذه الأشياء فالفئات تأتي إذنْ بعد الأنماط. . Types والماصدق بعد المفهوم وهذه الحقيقة نكاد نلمسها بالاصبع في صفحة مشهورة عند أجاسيز. . Agassiz حيث يقول: « إنه لو كانت الحيوانات المفصلية لم تظهر قط على سطح الأرض باستثناء واحد فحسب هو سرطان البحر الأمريكي. . Homard Americain فهل كان ينبغي علينا أن نسجل في تصنيفنا نوعاً أكثر. . ؟ كلا لأن هذا الحيوان يتكون بناء على نمط يختلف اختلافاً تاماً عن نمط الحيوانات الفقرية Vertébrés والرخويات. . Mollusques والحيوانات اللافقرية. إنه يحقق هذا النمط لنفسه بطريقة معينة تتركنا نتصور عنه أشياء أخرى ممكنة فهو له شكل معين ومشية معينة وأعضاء تعرض هذه الخاصية أو تلك من خصائص البيئة. ولكي نعرض هذه الخصائص بطريقة مقنعة فلابدّ لنا من أن ننشىء لهذا الحيوان الفريد لا نوعاً خاصاً فحسب وإنما جنساً متميزاً وعائلة وفصيلة. . . الخ. ولقد كان الاسكندر الافروديسي يقول إنه لو لم يكن هناك سوى رجل واحد لظلّ تعريف الانسان على ما هو عليه طالما أن الانسان هو هو لا لأن تعريف الانسان ينطبق على أكثر من فرد واحد أو أكثر من رجل واحد بل لأن هذا الانسان يمتلك طبيعة معينة وجِدت أفراد أخرى تشاركه فيها أو لم توجد. وهكذا فإن الَماصدق يفترض المفهوم: فهناك تجمعات من الأشياء تتشابه لأن هذه الأشياء بفضل ضرورة داخلية تخفي نفس النمط أو لأنها تعبر عن نمط بعينه. إن الجنس شيء عام بالمعنى المألوف لهذه الكلمة سواء لأنه يفترض أنواعاً كثيرة مترابطة فيما بينها أو لأنه يوجد، في ذاته أو في سلسلة الأجناس

والأنواع التي ترتبط به كما يرتبط الأكثر تعقيداً بالأقل تعقيداً(٢٢).

٥٠ ـ إن وجهة النظر التي يتطلبها المنهج التركيبي عند هاملان هي تلك التي تنظر الى الجانب الداخلي من الأشياء لا الى جانبها الخارجي ولو أننا تساءلنا بناء على هذه الوجهة من النظر: ما معنى قانون التنويع أو تحديد النوع ـ لكانت الاجابة على النحو التالي: هذا القانون لا يشير قط الى الارتباطات الخارجية بين الأشياء لكنه على العكس يهتم اهتماماً أساسياً بالارتباطات الداخلية بين الأجزاء التي يتكوّن منها أي شيء فهو لون من ألوان الوحدة بين هذه الأجزاء أو ضرب من الوحدة السكونية.. statique التي لا تهتم بالأسباب ولا بالغايات: وهي فكرة مأخوذة أساساً عن أرسطو وهي تقول إن الجنس مادة والفصل والنوع صورة. والجنس في نظر هاملان عنصر.. élément والفكرتان متحدتان في هوية واحدة: أعني أن كل جنس عنصر ولا يوجد عنصر ليس جنساً(٢٣).

٥١ ـ إن تصور الجنس والنوع على جانب كبير من الأهمية عند هاملان طالما أنه هو نفسه يوحّد بين عملية التنويع وعملية التركيب فهو القائل «التركيب والتنويع أو تحدد النوع شيء واحد». فمعنى أن تُنوِّع هو أن تضع عنصراً يعارضه تعين يحتاج إليه أو ينقصه ثم يتركب المركب من هذا العضو وهذا التعيين معاً. وهذه العملية الداخلية للتركيب هي ـ من وجهة نظر المفهوم ـ كل ما يمكن أن يجده المرء في الانتقال من الجنس الى الفصل أو النوع. وعلى ذلك فإن هذا التصور يرد على جميع المتطلبات التي فرضها علينا منهجنا أو الحاجة الى التفكير في النوع والجنس(٢٤).

فهو بادىء ذي بدء يمدنا بمبدأ للجمع أو التجميع.. groupment،

---

(٢٢) O. Hamelin, Essai. P. 184 - 5.

(٢٣) O. Hamelin Essai. 187.

(٢٤) Ibid. P. 188.

وهو المبدأ الذي كان ينقصنا حتى الآن والذي يستحيل أن نستغني عنه. لاشك أن الكيف هو ارتباط مثله مثل العدد. ولكن الكيف مثل العدد وأكثر طالما أن الكيف أكثر عينية ولهذا يميل الكيف الى خلق كثرة عديدة من التمثلات لا يتماسك بعضها مع بعض إلاّ لأنها تتميز بعضها عن بعض وبهذا الضد يحدث تفتيت للفكر الذي لا يجد أمامه سوى ذرات غبار من الكيفيات ثم يأتي التحول الى الآخر فيزيد الأمر سوءاً فهو إذا ما أُخذ في ذاته دون أن يحدّه شيء لا في الزمان ولا في المكان فإنه ينتشر في أي وقت وفي أي عدد من أجزاء الامتداد الكيفي. ولم يكن العماء. . chaos الذي تحدث عنه « انكساجوراس » إلاّ ترجمة فيزيائية لهذا الاضطراب الكيفي المجرد. ومن ثم فإذا كان التنويع كما نعتقد قانوناً للتركيب فلابدّ أن يجلب لنا رابطة للكيفيات التي بدونه سوف تنحلّ وتمتزج امتزاجاً عشوائياً كيفما اتفق. أمّا بفضل هذا القانون فإن الكيفيات سوف تتكامل في تجمعات محددة وسوف تخطو بذلك خطوة كبرى نحو تكوين العالم[٢٥].

٥٢ ـ غير أن التنويع الذي يُنظر اليه على أنه متحد في هوية واحدة مع التركيب ليس فحسب مجرد فكرة ضرورية معارضة لعزل الكيفيات وتفردها ووسيلة للانتصار على هذه العزلة وعلى هذا العماء. . Chaos مؤقتاً وإنما هو بصفة خاصة النقيض الحقيقي الذي نحصل عليه من خلال حركة التحول الى الآخر.

وعلى الرغم من أن المفكرين عرفوا سمة من أكثر السمات شيوعاً في النظام الذي يخلقه التنويع وهو أنه يستبعد الصيرورة ويستحق أن يُسمى باسم النظام. . Système السكوني، فإنهم ربما لم يعرفوا كيف يتكوّن هذا النظام وما الذي يضمنه ولاشك أن الدوام البسيط للكيف ما كان يكفي هنا على الاطلاق. إن هيراقليطس نفسه لكي يقول إن كل كيف ينتقل باستمرار

---

(٢٥) O. Hamelin Essai. P. 187.

الى ضده كان مجبراً على أن يبدأ من دوام معين للكيف، ومعرفة ذلك الكيف الذي هو ضرورة لكي نضع كيفاً في الزمان. ولقد أدخلنا نحن أنفسنا فكرة دوام الكيف الأول لحظة من لحظات التحول الى الآخر الثلاث غير أن هذا الدوام الذي لا يضمنه شيء هو نفسه عابر ومؤقت وهو بالضبط يقابل مسخ الكيف هو ليس المقابل للتحول (أعني تحول الكيف) لأنه لكي يكون هناك نقيض لتحول الكيف فإنه لا يكفي أن يكون هناك كيف موجود دون أن يتغير بل يلزمنا كيف لا يمكن أن يتغير وأن يكون من المستحيل عليه أن يتحول الى ضده وعلى ذلك فما الذي يمكن أن يضمن عدم تحول كيف ما. . . . ؟

إن ما يمكن أن يثبت هذا الكيف في طبيعته الخاصة هو أن يرتبط بكيف آخر لا يستطيع أن يوجد بدونه وحينئذ بما أنه أساس هذا الأخير فسوف يكون ثابتاً ومستقراً(٢٦).

٥٣ ـ وبعبارة أخرى فإنه إذا كانت هناك عملية تمثل عبارة عن انتقال كيف ما الى كيف آخر مضاد، فإن مقابل هذه العملية لا يكون عملية أخرى، نجد فيها أن كيفاً ما لا يتغير، وإنما مقابلها هو عملية لا تتم إلّا بشرط صريح هو أن يظل الكيف الموضوع أولاً محتفظاً بحالته الأولى أي أن يبقى كما هو. فما الذي يعنيه ذلك. . ؟ إن ما وصفناه الآن توّاً دون أن نطلق عليه اسماً معيناً هو طريقة التنويع أو تحديد النوع نفسها مفهومة على أنها تركيب.

رابعاً: السببية. . Causalité

السبب ـ الأثر (أو النتيجة) ـ الفعل

Cause -Effect- Action

٥٤ ـ علينا الآن أن نجمع بين التحول الى الآخر وتحديد النوع في مركب واحد؟ والحق أن هاتين المقولتين مرتبطتان بالفعل تبعاً للمبدأ الأساسي

---

(٢٦) Ibid. P. 188.

في جدل هاملان وهو مبدأ التقابل، فإذا كان التحول الى الآخر يتطلّب تحديد النوع بوصفه ضداً له والعكس، فإن ذلك يعني أنهما يرتبطان فعلاً برباط وثيق من حيث أن الفكرتين تعارض كل منهما الأخرى وترتبط بها ومن حيث أنه كلما وجدت الواحدة تتلوها الأخرى في الحال فهما يحملان طابع التتالي أو التعاقب. . Succession غير أن المطلوب الآن لا أن نشير الى التحول الى الآخر والتنويع على أنهما متقابلان متعارضان ولا على أنهما متحدان يرتبطان ـ بل على أنهما متحدان ومتعارضان داخل فكرة ما، أي أننا نحتاج الى فكرة نستنبط منها هاتين الفكرتين معاً وهذه الفكرة في نظر هاملان هي فكرة السببية(٢٧).

لكن كيف يمكن أن تكون السببية هي مركب التحول الى الآخر وتحديد النوع. .؟ لقد وصلنا الآن منذ بداية سير الجدل من مقولة العلاقة الى أن أجزاء الزمان والمكان المكيفة بكيف. . Qualifiés ينبغي أن تكون مرتبطة بطريقة تجعل هذا الارتباط ـ إذا ما نُظِر إليه في مجموع لحظاته ـ يظهر من تحليل فكرة التركيب. . Composition والفكرة المتضايفة معها وهي فكرة التغير. . Le changement وبعبارة أخرى فإن المطلوب هو أن تصل أجزاء الزمان والمكان المكيفة الى حد الترابط وأن تنادي بعضها بعضاً بما لها من استقرار وتغير متضايفين ونحن بذلك نصل الى الفكرة التي تقول إن هناك نظاماً للأشياء يعبر عن نفسه بواسطة الامتلاء. وفي هذا النظام نستطيع أن نتعرّف على خصائص التعيين أو التحديد السببي أو التحديد والتعيين الآلي(٢٨).

٥٥ ـ والواقع أن العلاقة بين السبب والنتيجة أو العلّة والمعلول هي في آنٍ معاً علاقة تغير وثبات، إذْ أن سلسلة العلل والمعلولات هي تيار لا

---

(٢٧) O. Hamelin Essai, P. 224.

(٢٨) O. Hamelin Essai. P. 224 - 5.

ينقطع. ومع ذلك فإن هذا التيار تنظمه قوانين لا تتبدل[٢٩]. أمّا اللحظات التي تنقسم اليها السببية من الداخل فهي على النحو التالي: ـ اللحظة الأولى في السببية هي السبب.. La cause أعني ضرورة أن يكون كل جزء من أجزاء الأشياء بواسطة واقعة خارجة عن هذا الجزء ـ شيئاً آخر غير الذي يكونه لو أنه كان بمفرده. والسبب (ينادي) النتيجة.. L'effect أعني الحالة التي يجد منها جزء من الأشياء نفسه مطروحاً عندما يستبعد من تلك الحالة التي لولا السبب لكانت حالته. وهذان الحدان يتحدان في الفعل.. action الذي هو انبساط للسبب وتحقيق للنتيجة[٣٠]. وإذا كانت العلّة تستدعي المعلول فليس معنى ذلك أنها تحتويه: ذلك لأن السببية هي علاقة ضرورية بين الظواهر أعني بين الظواهر التي تتوالى ويصحب بعضها بعضاً. إن السبب أو العلّة هو الضرورة في أي حالة ما لا تكون معلولة والمعلول هو الحالة الجديدة التي تحلّ محل الحالة المستبعدة، وفي العلة الآلية بالمعنى الصحيح يمكن أن نعثر على توضيح نافذ للتصور النقدي التركيبي للرابطة العلية[٣١].

خامساً: الغائية.. Finalité

الغاية ـ الوسيلة ـ النسق

Fin - Moyen - Systèm

٥٦ ـ القول بأن ظواهر العالم تحكمها أسباب معينة يعني أن هذه الظواهر هي ما هي عليه بفضل شروط معينة تسبقها، وبمعنى آخر فلو أننا قلنا أن ما في العالم من أشياء وظواهر يسير وفقاً لمجموعة من الأسباب فاننا بذلك انما نعرض هذه الظواهر وتلك الأشياء على أنها نتائج. وفكرة النتيجة التي

---

(٢٩) بول موي: « المنطق وفلسفة العلوم »، ترجمة الدكتور فؤاد زكريا الجزء الأول ص ٥٠.

(٣٠) O. Hamelin Op. Cit. P. 225.

(٣١) بنروبي: المرجع السالف، ص ٤٠٠ من الجزء الأول.

تلخص مقولة السببية كلها والتي يُعتقد دائماً أنها موجودة في قلب النظام هي فكرة لا يمكن ادراكها إلّا من خلال الفكرة المتضايفة معها وهي فكرة الغَرَض أو الهدف. . But. ومعنى ذلك أن فكرة النتيجة الخالصة والبسيطة ليست إلّا تجريداً يبقى خارجه شيء يتطلّب التفسير في الظاهرة العينية، ثمّ فإنه في مقابل السببية فإن علينا أن نضع الغائية. . Finalité وانه من خلالها فقط فإنه يجري تأسيس حتمية الظواهر(٣٢).

٥٧ ـ وإذا كانت السببية هي القضية فإن نقيضها هو الغائية: وهذا واضح طالما أن تفسير الظواهر عن طريق السببية إنما يعني تفسيرها عن طريق الشروط التي تسبقها وأعني بها أسباب هذه الظواهر. أمّا فهمها عن طريق غايتها وهدفها فهو البحث عن سببها في النتيجة التي ستتلوها والتي تتجه اليها؛ وعلى ذلك ففي وسعنا أن نقول في نفس الوقت ان البلورية تظهر في العين نتيجة لنمو نسيج معين بها وهذا هو التفسير بالسبب أو العلّة؛ أو أنها تظهر لتمكّن العين من الرؤ ية، وهذا هو التفسير بالغائية(٣٣).

٥٨ ـ وتنقسم مقولة الغائية داخلياً الى ثلاث لحظات هي:

الغاية والوسيلة والنسق. . Fin - Moyen - système والوسيلة بالضرورة هي ما هو تابع للغاية يسبقها أو يأتي معها أمّا فيما يتعلق بالنسق فمن الواضح أنه الكل المتكون Le tout formé بواسطة الغاية والوسيلة(٣٤)

---

(٣٢) O. Hamelin Essai. P. 287.

(٣٣) بول موي: « المنطق وفلسفة العلوم » ص ٥٠ من الجزء الأول.

(٣٤) Ibid.

سادساً: الشخصية. . La Personalité

الأنا ـ اللاأنا ـ الوعي

Moi - Non - Moi - Conscience

٥٩ ـ مع مقولة الشخصية يصل الجدل عند هاملان الى تمامه، الى الذات الفاعلة التي ماهياتها تحديد العلاقات والربط بين الأشياء. . . . . الخ نصل الى ما يسميه بالنسق الفعّـال . . Système agissant : « عندما نسعى الى أن نجمع من جديد في فكرة واحدة بين السببية والغائية، فإننا نصل بغير عناء وأيضاً بطريقة لا مندوحة لنا عنها الى هذه النتيجة وهي النسق الفعّال »(٣٥). وعلينا أن نلاحظ أن هذه النتيجة التي وصلنا اليها هي أكثر المقولات عينية: فالمقولات عند هاملان تسير من المجرد الى العيني، حتى تنتهي بالشخص العيني المكتمل. والخاصية التي يتميز بها مذهب هاملان هي اشتقاقه الدقيق للوعي الفردي والعيني من العناصر العامة والمجردة(٣٦). وجميع الأفكار عند هاملان بالقياس الى المقولة الأخيرة مجرد تجريدات فحسب فلا شيء عينيّـاً على الأصالة إلاّ هذه المقولة الأخيرة وهي مقولة الشخص أو الوعي(٣٧).

٦٠ ـ والنسق الفعّال عند هاملان هو كل منجز وواقع حقيقي لا أساس له سوى ذاته وحدها، ومن ثمّ فإنه ينبغي أن يكون للنسق الفعّال ارتباط في ذاته مع نفسه. وهاهنا يتوقف كل اهابة بالخارج فنحن الآن أمام وجود مستقل مكتفٍ بذاته يرتبط مع نفسه فحسب وباختصار نحن أمام وجود حر مستقل فهو بدلاً من أن يطور سلسلة الأفعال كتتابعات بسيطة لطبيعته، نراه يمتلك الحرية في أن يفعل هذا الفعل أو ذاك: ومن هنا يتضح لنا أن الأفعال

---

(٣٥) O. Hamelin: Essai; 1.355.

(٣٦) Colin smith:Octave Hamelin in the Encyclop. of philos. Vol. 3.

(٣٧) A. Ses mat Op. Cit. P. 283.

الحرة هي أولاً ممكنات بالمعنى الأكثر عمقاً لهذه الكلمة[٣٨].

وينقسم النسق الفعّال أو الشخصية ـ داخلياً ـ الى لحظات ثلاث هي على النحو التالي:

اللحظة الأولى تصنع نفسها بادىء ذي بدء بوصفها الفاعل أو الذات أو الممثل.. Le moi représentatif إنه الأنا. أمّا اللحظة الثانية فهي التحديدات والظروف التي ينظر اليها الفاعل على أنها ممكنة والتي تشغل لحظة التقابل مع الحد السابق وهي الموضوع المتمثّل L'objet représenté أو اللاأنا Le non - moi ومعنى ذلك أن الممكنات هي شيء ما يتعلق بالأنا من خلال التقابل مع الواقع الموضوعي، أمّا الوعي conscience فهو مركب الأنا واللاأنا وهو الواقع الحقيقي الذي خارجه لا يكون لأحدهما إلّا وجود مجرد[٣٩].

٦١ ـ وصلنا الآن الى نهاية المقولات الجدلية عند هاملان حين وصلنا الى مقولة الوعي: «فالوعي في نظرنا هو اللحظة الأكثر سمواً للواقع»[٤٠]. والمقولة العليا هي مقولة الشخص[٤١]. وهي المقولة التي تحوي في جوفها جميع المقولات السابقة، وإذا كنا قد بدأنا من مقدمة تقول إن المقولات عند هاملان مقولات معرفية فإننا ينبغي الآن أن ننتهي الى القول بأن الوعي هو المعرفة. لكنه ليس معرفة بالذات ولا بالموضوع وإنما معرفة بهما معاً: «الشعور والمعرفة هما شيء واحد أو الاحساس والشعور هما نفس الشيء كما كان يقول مِلْ. لكن لا يُفهَم من ذلك الغاء دور الذات أو اعتبار دورها اضافياً زائداً.. accessoire ينضاف الى الاحساس أو يبلغ حداً من الضآلة يجعله بالكاد أن يكون له مبرره. كلا: إن الذات هي جانب مكمِّل وجانب

---

(٣٨) O. Hamelin: Essai. P. 356.

(٣٩) Ibid. 357 - 8.

(٤٠) Ibid. P. 358.

(٤١) Henri Sérouya: Intiatian à la philosophie P. 141.

جوهري في الوعي. والوعي ليس هو المعرفة الواضحة والحية لدور الذات أكثر منه المعرفة الواضحة والحية لدور الموضوع[٤٢]. وهذه الخصائص التي ينسبها هاملان الى الوعي هي - كما يقول - النتيجة الطبيعية الضرورية للمقدمات التي بدأنا منها[٤٣].

٦٢ - لكن هاملان في كثير من النصوص التي يتحدث فيها عن الوعي يكاد ينسب الى العالم وعياً فالوعي في ذاته هو الموضوع من أجل الذات[٤٤]. ونحن نعرف الوعي في قلب الوجود[٤٥]، والوعي ليس نوعاً في جنس المعرفة ولكن العكس هو الصحيح: فالمعرفة هي نوع في جنس الوعي... إذْ أننا نتبنى نظرية ديكارت في الوعي فيما عدا أننا نوسِّع كلمة التفكير بحيث يندرج تحتها الواقع كله - ونحن نعتقد معه أن الوعي هو وجود معاً وأنه أساس للفكر وأننا ينبغي أن نعرف الفكر من خلال الوعي إنْ كنا نريد أن ننظر الى الفكر في أعلى نقطة بلغها تطوره. إن الفكر يتحدد كذلك بواسطة جميع اللحظات التي خلّفناها وراءنا: فهو علاقة وهو عدد وهو سبب وغاية[٤٦].

وهكذا نجد هاملان يقدم لنا وجهة نظر عن الكون قريبة من وجهة نظر مذهب الشخصانية: غير أن ذلك لا يتم بواسطة خطوة جدلية جديدة تسير من الشخص البشري الى الشخص الإلهي الحر الخلاق[٤٧]. يقول « اميل برييه » في هذا المعنى: إن نقطة الضعف عند هاملان إنما تكمن في الفصل الأخير حيث تجد الحركة الجدلية تمامها في مركب السببية والغائية وأعني به فكرة الشخصية. فإذا كان في استطاعة المرء أن يتصور كيف تشكل سلسلة

---

(٤٢) O. Hamelin Essai. P. 369.

(٤٣) Ibid 358 - 9.

(٤٤) Ibid. P. 359.

(٤٥) Ibid. P. 368.

(٤٦) O. Hamelin Essai. P. 358.

(٤٧) E. Bréhiev: Histoire de la plilosophie Tome II P. 1 L 063.

الأسباب التي توجهها غاية واحدة ما أطلق عليه هاملان اسم « النسق الفعّال » الذي يملك بداخله جميع شروط نشاطه ، وبالتالي استقلاله فإنه لا يستطيع أن يتصور كيف يمكن لهذا النسق الفعّال أن يكون هو بالضبط ما أطلق عليه هاملان اسم « الشخص الواعي الحر » بدلاً من أن يطلق عليه اسم العالم أو الكون أو ببساطة الكائن الحي ، فهذا ما يبدو أنه لا برهان له عليه(٤٨) .

وإذا كان هاملان يتحدث عن الوعي في غموض دون أن يبدو بوضوح ما يقصده أهو الوعي بالوجود أم هو وعي الوجود، أهو الوعي الذاتي الفردي أم هو الوعي الموضوعي الكلي، فإن ذلك يعني شيئاً واحداً: هو أن النظر الى الأفكار بوصفها تمثلاً أو الاهتمام المركز على المعرفة إنما يمثل نظرة أحادية الجانب وأن المعرفة تصاحب الوجود باستمرار فالوجود موجود عند هاملان منذ بداية المقولات وإنما هو موجود على شكل جرثومة أو بذرة بدأت تطل برأسها في المقولة الأخيرة لكنها سوف تظهر صراحة في الباب الثاني حين يهتم مكتجارت اهتماماً رئيسياً بالبحث عن الحقائق الأساسية للوجود وهذا ما سنراه الآن .

---

(٤٨) Ibid.

الباب الثاني:

الفكر بوصفه وجوداً



الفصل الأول

« المشكلة والمنهج »

« ينبغي أن تكون المهمة التالية
للفلسفة بعد هيجل القيام ببحث
لطبيعة الواقع بواسطة منهج
جدلي مشابه أساسا، ولكن ليس
مشابهاً تماماً، لمنهج هيجل »
مكتجارت: شرح على منطق
هيجل. ص ٣١١



٦٣ ـ المشكلة الرئيسية التي يعرض مكتجارت لدراستها هي خصائص الوجود ، ويعبر عنوان مؤلفه الرئيسي عن المشكلة الرئيسية فيه[١]. ويقول مكتجارت نفسه منذ فاتحة كتابه: « أودُّ في هذا الكتاب أن أدرس الخصائص التي تحدد كل ما هو موجود أو الخصائص العامة التي تنتمي الى الوجود ككل »[٢]. فهو يريد أن يدرس الخصائص العامة التي تتسم بها الموجودات أعني أنه يدرس المقولات ـ من زاوية انطولوجية، فعلى عكس هاملان الذي اهتم اهتماماً رئيسياً بمشكلة المعرفة وباعادة ترتيب المقولات الكانطية ـ يقول مكتجارت: « من عصر كانط حتى يومنا هذا وجانب كبير من الفلسفة الحديثة يقتصر على الابستمولوجيا أو هي كلها تقتصر على دراسة نظرية المعرفة، فهي تبدأ من واقعة المعرفة، أو بالأحرى من واقعة الاعتقاد ـ Belief فاهتمت بدراسة أيٍّ الاعتقادات يمكن أن يكون صادقاً وشروط هذا الصدق. وانتهت من هذه الدراسة الى نتائج عمّا يمكن أن يعرف وعن أي الاعتقادات يمكن أن يشكل نسقاً مترابطاً تكون له علاقة مطَّردة مع الحقيقة. . وهي مذاهب يمكن أن تُسمَى بحق مذاهب أبستمولوجية.

أمّا نحن فإننا لن نبدأ من الاعتقادات وحدها ـ أي أن منهجنا لن يكون ابستمولوجياً بل سنحاول على العكس أن نحدد تلك الخصائص العامة التي

---

(١) رودولف ميتس: « الفلسفة الانجليزية » ـ جـ ٢، ص ٤٥٢.

(٢) John M. E. Mctaggart: The Nature of Existence. «Volume I P.3 (Cambridge - at the University press London - 1921)

تنطبق على الوجود الفعلي existence ككل وعلى كل موجود أيّاً كان نوعه سواء أكانت هذه الموجودات اعتقادات أم لا... »[٣]. ومن هنا فإن مكتجارت يذهب الى أن مذهبه من حيث النتيجة التي ينتهي اليها يمكن أن يُسمَى مذهباً مثالياً إلاّ أنها: «لن تكون مثالية كانطية» تضع في اعتبارها أساساً الفكر الجدلي الابستمولوجي، ولكنها أقرب الى المثالية الهيجلية أو مثالية «ليبنتز» من حيث أنها تهتم بخصائص الوجود[٤]. كما أن مكتجارت من ناحية أخرى يسير عكس التيار الانجليزي التقليدي بفلسفته التجريبية، فهو وإنْ كان يسير من الوجود فإنه لا يدرسه دراسة تجريبية، وإنما يفحصه فحصاً عقلياً منطقياً على الطريقة الهيجلية في دراسة الفكر بصفة عامة ولهذا فإننا نستطيع أن نقول مع لسلي بول.. Leslie Paul بحق أن مكتجارت في كتابه طبيعة الوجود ـ وهو فحص للواقع.. Reality بمنطق هيجلي دقق ـ إنما يعكس أو يقلب التحليل الشائع عن الفلسفة الانجليزية فهو بدلاً من أن يسأل: كيف يُعطَى الوجود من الناحية التجريبية ـ نراه يتساءل: ما الذي ينبغي أن يكون عليه الوجود بالمعنى المنطقي »[٥].

٦٤ ـ اهتمام مكتجارت ينصبُّ إذنْ على بيان خصائص الوجود، ولكن ينبغي علينا أن نفرِّق بادىء ذي بدء بين الوجود والواقع.. Reality طالما أنه يقول لنا: «أنا أتصور الموجود لأول وهلة على أنه نوع من الواقع، وهناك تسليم عام بأن كل ما هو موجود لابدّ أن يكون واقعياً على حين أن من المؤكد أن هناك واقعاً لا يوجد ومن ثم تكون المشكلة الأولى عندنا هي أن ندرس المقصود بالواقع.. Reality، وبالوجود.. Being وهما كلمتان ـ كما يستخدمان بصفة عامة ـ مترادفتان.. »[٦]. والحق أن كلمة الواقع أوسع

---

(٣) Ibid. P. 48 - 50.

(٤) Ibid. P. 50.

(٥) The English Philosophy, by Leslie Paul, Faber and Faber Limited London 1952. P. 263.

(٦) J. M. Mctaggant: The Nature of Existence, P 50.

دلالة عند مكتجارت من كلمة الوجود الفعلي فعلى حين أن الموجود لون من ألوان الواقع وأن كل ما هو موجود لابدّ أن يكون واقعياً فإن هناك واقعاً لا يوجد وجوداً فعلياً exist ومن هنا فإننا نستطيع أن نقول أن الواقـــع له ما صدق أوسـع من الوجـود والواقـع Reality لا يمكن تعريفـه Indefinable ولكنه خاصية تنسحب على كل ما هو موجود فأيّاً ما كان الموجود فهو واقعي، ومن ثمّ يمكن أن نقول أن الواقع كلي وشامل، ولهذا السبب قيل عنه أن الواقع لفظ مُلْتَبس الدلالة.. Ambiguous أعني أنك حين تقول عن شيء ما أنه واقعي فإنك لا تقول شيئاً محدداً أو معيناً مالَمْ تقلْ أكثر من ذلك. فحين تقول مثلاً عن هاملت أنه واقعي أو أن السيدة جامب واقعية، فإنه ينبغي أن تحدد من قبل أي عالم تسأل فيه هذا السؤال؟ فهاملت قد لا يكون شخصاً واقعياً في حياتنا اليومية لكنه قد يكون واقعياً في عـــالم شكسبير المسرحي، وقلْ نفس الشيء عن السيدة جامب التي قد لا تكون واقعية في حياتنا وإنما واقعية في عالم ديكنز القصصي. وربما كانت في عالمي الذي أتخيله أو أحلم به[٧]. ومعنى ذلك أن لفظ الواقع يُطلَق عند مكتجارت بمعنى واسع جداً يشمل: الوجود العيني والوجود العقلي أو الذهني، وعالم التفكير وعالم الخيال والأحلام.. الخ، والشيء بهذا المعنى إمّا أن يكون واقعياً أو غير واقعي بغضّ النظر عن كيفياته، فلاشك أن حلمي بالسيدة جامب واقعي لا فقط في « العالم » الجزئي الخاص بي بل واقعي باطلاق. ولكن السيدة جامب نفسها ليست واقعية في الحلم طالما أن شخصاً ما لا يمكن أن يكون جزءاً أو جانباً من حلم شخص آخر »[٨].

٦٥ ـ إذا كان أيّاً ما هو موجود فهو واقعي، فإن ذلك لا يعني أن حمل اللاواقع Predication of Unreality متناقض، بل على العكس إن حمل اللاواقع كثيراً ما يكون صحيحاً فالزاوية الرابعة لأي مثلث أو دوق لندن عام

---

(٧) Ibid. P. 4.

(٨) Ibid.

١٩١٩ هما قضيتان تعبران عن حمل اللاواقع[٩]. ولقد ذهب برود C.D. Broad الى القول بأن حمل اللاواقع لابدّ أن يكون متناقضاً ذاتياً، فمثلاً لو أننا قلنا أن أبولو Apollo غير واقعي Un real فإننا بذلك ننكر شيئاً يمتلك كيف الواقع ومع ذلك فإن الحكم لابدّ أن يكون عن شيء ما وذلك الشيء لابدّ أن يمتلك كيفاً. وأنا أعتقد أن مكتجارت كان سيرد على هذا الاعتراض قائلاً: إننا حين نؤكد أن أبولو Apollo غير واقعي فإن ما نعنيه بذلك هو أن الوصف الذي نقدمه عن أبولو لا ينطبق على شيء قط. فنحن نحكم بأن الكليات المنسوبة الى أبولو في عملية الوصف ليست موجودة في أي موجود جزئي: وهي إذا ما أُخذت معاً فإنها لا تصف شيئاً وهي بهذا الشكل وصف زائف a pseudo - description[١٠].

٦٦ - وعلى الرغم من هذه التفرقة بين الوجود والواقع فإن مكتجارت ينتهي في النهاية الى أنهما معاً كيفان لا يمكن تعريفهما ويحصر نفسه في دراسة خصائص الوجود الفعلي.. Existence - فما المنهج الذي يسير عليه مكتجارت في دراسته للخصائص التي يتصف بها كل موجود؟.. يبدأ مكتجارت باستبعاد منهج الاستقراء وذلك لسببين: الأول: هو أن صحة الاستقراء ليست واضحة بذاتها، فليس ثمة مبرر فلسفي قُدِّم حتى الآن لمبدأ الاستقراء، ولو أننا قبلنا الاستقراء لكان علينا أن نبرهن على أن الوجود له خصائص معينة، والبرهنة على ذلك عن طريق الاستقراء سوف تؤدّي بنا الى دور أو حلقة مفرغة. ومن ثم فنحن لا نستطيع أن نستخدم الاستقراء في بداية البحث. الثاني: أنه حتى لو تقررت صحة الاستقراء فسوف يكون من المستحيل أن نصل الى أية نتائج صحيحة في القسم الأول من بحثنا عن طريق الاستقراء. ذلك لأننا نريد أن نبحث في الخصائص العامة التي تنتمي الى الوجود ككل. وبالطبع فإن الخصائص العامة التي تنتمي الى الوجود ككل

---

(٩) Ibid, P. 3.

(١٠) The Philosophy of J. C. D. Broad ed. by. P.A. Shilp. P. 120.

لا يمكن أن نصل إليها عن طريق الاستقراء ما دام الاستقراء نفسه يبدأ من ملاحظة أن نفس الخاصية توجد في عدة أعضاء من الفئة الواحدة كما هي الحال مثلاً حين نقول أن هذا الرجل، وذلك الرجل فانيان: ومن الواضح أنه لا يمكن أن تكون هناك فئة من الأشياء كل منها هي الوجود ككل.. فلا يمكن أن يكون إلّا شيئاً واحداً هو الوجود ككل. ومن ثمّ فإن خصائص الوجود ككل لا يمكن أن نصل اليها قط عن طريق الاستقراء(١١).

ويذهب مكتجارت في كتابه «بعض المعتقدات الدينية» الى أن مبدأ الاستقراء لا يمكن أن يُطبَّق تطبيقاً مفيداً في بحث ميتافيـزيقي حتى يتحدد مجال البحث الذي هو الكون بواسطة الاستنباط عندئذ يكون لدينا نسبة بين الأمثلة التي لاحظناها والتي هي أساس الاستقراء والأمثلة التي لم نلاحظها وإلّا فسوف تكون استقراءاتنا متسرعة رعناء: مثلها مثل ذلك الزجل الصيني الذي حطّ رحاله في انجلترا لأول مرة وكان أول مَنْ صادف فيها رجلاً ثملاً فاستنتج لتوِّه أن الانجليز جميعاً قد اعتادوا السكر والعربدة(١٢). الاستقراء إذنْ لا يصلح لدراسة خصائص الوجود ككل، كلا، ولا يمكن أن نصل عن طريقه الى أية نتائج حول هذه الخصائص التي تنتمي الى كل ما هو موجود ذلك لأن عدد الأشياء الموجودة هائـل للغاية لدرجة أن أي مجموعة من الأشياء الموجودة والتي يمكن أن نلاحظها سوف تكون ضئيلة للغاية بالنسبة للوجود ككل، أو هي جزء صغير جداً إذا ما قورن بالوجود ككل(١٣).

٦٧ ـ المنهج الذي يسير عليه مكتجارت إذنْ في دراسته لخصائص الوجود ككل لا يمكن أن يكون منهجاً استقرائياً: وإنما سيكون ـ بصفة عامة منهجاً استنباطياً أولياً a priori والحق أننا سنجد الهجوم على المنهج الاستقرائي

---

(١١) J. Mctaggart: The Nature of existence P. 38 - 39.

(١٢) Robert Leet patterson: «Acritical Account of Broad'S Estimate of Mctaggart» in the Philosophy of C.D. Broad.

(١٣) J.Mctaggart: op. Cit. P. 39.

قاسماً مشتركاً بين هاملان ومكتجارت ولافل ـ والسبب واضح هو أننا في مجال الفكر الخالص وبالتالي فإن المنهج الذي نسير عليه لابدّ أن يكون ـ بمعنى ما ـ منهجاً مخالفاً للمنهج الاستقرائي الشائع في ميدان العلم وهذا المنهج هو المنهج التركيبي عند هاملان وهو منهج الاستنباط الأولي عند مكتجارت وهو المنهج التحليلي على نحو ما سنعرف فيما بعد عند لافل.

وإذا كان مكتجارت يرفض الاستقراء لأنه ليس واضحاً بذاته فإن: « كثيراً من الفلاسفة يرفضون مكتجارت كله على أساس أنه ليس هناك قضايا واضحة بذاتها؛ بل إن بعض الفلاسفة يكتبون كما لو أنه لا يوجد سوى قضية واحدة واضحة بذاتها وأعني بها أنه لا يمكن أن توجد قضايا واضحة بذاتها. ولقد ذهب « برود »، رغم أنه لم يرفض فكرة الوضوح الذاتي للقضايا، الى الاتفاق مع لورد رسل الذي يقول إن الأخطاء التي ارتكبت بواسطة أصحاب النظريات الاستنباطية، والخلافات والتناقضات المشهورة بينهم تكفي لنبذ المنهج بأسره.. ومن المفروض أن مراجعة جهودهم الضائعة سوف يترك في ذهن المتأمل شعوراً بالعقم[١٤].

بيد أن هناك ثلاثة أسئلة ـ فيما يقول روبرت باترسون ـ فرض نفسها على الباحث في مواجهة اعتراض رسل وبرود، أمّا هذه الأسئلة فهي:

(١) ـ هل المنهج الذي ينظر إليه رسل وبرود على أنه ممكن نظرياً ينبغي أن نتخلّى عنه حتى إذا سلّمنا بأن كل تطبيق علمي له قد انتهى الى الفشل؟ ليس هذا هو بطبيعة الحال ما نأخذ به عند تطبيق النظرية العلمية وعلينا أن نتذكر أنه كانت هناك وجهة نظر تذهب الى أن مَنْ يعتقد أن الانسان سوف يطير يوماً ما هو شخص مخبول، مع أن الطائرات تملأ السماء اليوم، فهل بعيد الاحتمال تماماً أنه في عالم الفكر الخالص ممكن للصبر الشجاع أن يُتوِّج في النهاية بالنجاح..؟ وبعبارة أخرى هل فشل النظريات الاستنباطية في الماضي

---

(١٤) R. L. Patterson: Op. Cit. P. 117.

يجعلنا نيأس منها أيضاً في المستقبل. . ؟

(٢) ـ أصحيح أنه لا شيء قد تمّ انجازه في الميتافيزيقا عن طريق المنهج الاستنباطي. وهل لابدّ من استبعاد المنهج الجدلي تماماً بوصفه عملاً عقيماً مجدباً وخيبة أمل هائلة ؟ : « لابدّ لي من القول بأن ذلك بعيد الاحتمال الى أقصى حد ، وإنْ كنت لا أستطيع أن أعرض رأيي تماماً اللّهم إلاّ إذا كتبت بحثاً في الميتافيزيقا . إن الصعوبة الرئيسية في تطبيق المنهج الاستنباطي ليست عِرضة البشر للخطأ التي تؤدّي الى أخطاء في الاستدلال كله يمكن اكتشافها وتصحيحها فيما بعد ، بل هي في التباين بين نقاط البدء المختلفة التي يبدأ منها الفلاسفة المختلفون وبين المبادىء الأسياسية المفروضة سلفاً ، أعني أنها تكمن في فكرة الوضوح الذاتي »[١٥] .

(٣) ـ والسؤال الثالث يتعلق بمبدأ . . « وأنت أيضاً . . Tu quoque » . فهل اعتناق المذهب التجريبي الخالص يؤمننا ضد الوقوع في الأخطاء، ويضمن امكان اتفاق النتائج. . .؟ من الواضح أنه لا يفعل ذلك، فهل المنهج التجريبي إذنْ يمكن الثقة به أكثر مما يمكن الثقة بالمنهج الاستنباطي في اقامة البناء الميتافزيقي؟ ألَمْ يكن مكتجارت على حق في تركيزه على عقم محاولة استخدام الاستقراء في مثل هذا الميدان الفسيح . . ؟[١٦].

٦٨ ـ وعلى هذا النحو شنّ مكتجارت ـ وأنصاره ـ حملة عنيفة على الاستقراء متخذين من الاستنباط وحده منهجاً لدراسة خصائص الوجود لكن مكتجارت مع ذلك يلجأ الى التجربة في قضيتين اثنتين فحسب، الأولى أن شيئاً ما موجود، والثانية أن ما يوجد له أجزاء[١٧].

يقول مكتجارت: الحالة الأولى التي يكون فيها اعتمادنا على الادراك

---

(١٥) R. L. Patterson Op. Cit. P. 118.

(١٦) Ibid, P. 119.

(١٧) The Encyclopedia of Philosophy - Volume 5 - P. 229 (New York, 1967).

الحسي ضرورياً هي المرحلة الأولى من العملية كلها أعني التساؤل عمّا إذا كان هناك شيء ما موجود. صحيح أنه يمكن أن يدرس أي الخصائص يمكن أن يتضمنها وجود الموجود، أو الخصائص المتضمنة في وجود كل ما هو موجود، دون أن نتساءل عمّا إذا كان ثمة شيء قد وجد بالفعل. . ولكن بالاضافة الى الخصائص المتضمنة في الوجود الفعلي .. Existence فإننا نريد أن نعرف ما إذا كان هناك شيء ما موجود ومن ثمّ له هذه الخصائص ولا يمكن أن يتحدد ذلك إلاّ بالالتجاء الى الادراك الحسي وحده لأنه لن يكون ممكناً أن أعرف على الاطلاق أن شيئاً ما موجود مالم أدركه ادراكاً حسياً أو مالم يكن وجوده متضمناً في وجود شيء آخر أدركه بطريقة حسية[١٨].

أمّا المقدمة الثانية التي يعتمدها مكتجارت من الادراك الحسي فهي أن الموجود له أجزاء ـ يقول: « الحالة الأخرى التي سنلجأ فيها الى الادراك الحسي سوف تكون في الفصل السابع. حين نعتمد على الالتجاء الحسي في حكمنا بأن كل ما هو موجود متمايز الى أجزاء، صحيح أنه يمكن الوصول الى هذه القضية بطريقة أولية. . a priori لأنني سوف أبرهن فيما بعد أن من المؤكد أولياً أنه لا يمكن أن يكون ثمة جوهر بسيط وهو قول ينتج منه أن كل ما هو موجود يتمايز الى أجزاء. غير أن الرأي القائل بأنه لا يمكن أن يكون ثمة جوهر بسيط رغم أنه رأي صحيح فهو مثير للجدل. ولهذا فإن الالتجاء الى الادراك الحسي في هذه القضية قد يكون أكثر مدعاة الى قبولها»[١٩]. ومن هاتين المقدمتين الأساسيتين اللتين يستمدهما مكتجارت من التجربة يشرع في استنباط خصائص الوجود بطريقة أولية صارمة.

وعلى الرغم من أن التجربة هي أساس يقين المقدمتين ـ أي اليقين هنا تجريبي وليس أولياً. . a priori فإن ذلك لا يطعن فيها « فالحكم المؤسس

---

(١٨) J. McTaggart Op. Cit. P. 41 _ 42.

(١٩) Ibid. P. 42.

مباشرة على الادراك الحسي قد يكون في يقين الحكم الواضح قبْلياً »، كما يقول لنا مكتجارت، ولا يعني ذلك أن مكتجارت، يلجأ في بداية العملية الى الاستقراء، كلا فالادراك الحسي الفردي كافٍ في رأيه للبرهنة على هاتين القضيتين « فلو أنني أدركت شيئاً على الاطلاق وكان في استطاعتي بالتالي أن أحكم بأن الشيء المدرك موجود، فإن ذلك يكفي للبرهنة على القضية التي تقول: إن شيئاً ما موجود » وهو كل ما هو مطلوب في الحالة الأولى. ولو كان لديّ ادراك حسي فردي بحيث يخول لي الحق في أن أحكم بأن الشيء المدرك قد تمايز الى أجزاء فإن ذلك كافٍ للبرهنة على أن كل ما هو موجود لا يشكل كلًا غير متمايز طالما أن جزءين على الأقل ـ يمكن أن يوجدا فيه[٢٠].

٦٩ ـ ابتداءً من مقدمتين تجريبيتين وبواسطة منهج استنباطي أولي دقيق يشرع مكتجارت في بيان أمرين هامين: الأول تحديد الخصائص المختلفة للموجود والثاني: ترتيب هذه الخصائص ترتيباً ذاتياً أو داخلياً ضرورياً: فالخاصية س سوف تتحدد بعد الخاصية ص لأن البرهان الوحيد الممكن على حدوث س هو برهان يبدأ من واقعة أن ص قد حدثت[٢١]. وهو يرى أن منهجه هذا يرتبط بالمنهج الجدلي عند هيجل برباط وثيق لكنه يختلف عنه أيضاً في نقاط أساسية: « سوف يبدو في الحال أن هناك تشابهاً ملحوظاً بين هذا المنهج ومنهج هيجل وسوف يكون من المفيد أن نتدبر بالتفصيل أوجه التشابه والاختلاف بين المنهجين[٢٢]. ويشير مكتجارت الى خاصتين يتحد فيهما منهجه مع منهج هيجل، وهاتان الخاصتان هما:

(١) ـ أن مكتجارت يحاول بمنهجه أن يؤسس فلسفة تقوم على اكتشاف الخصائص المتضمنة في خاصية الوجود، وبالمثل فإن مقولات هيجل تعتمد أساساً على القول بأنها متضمنة في المقولة الأولى الأصلية عنده وهي مقولة

---

(٢٠) J. McTaggart; The Nature of Existence Vol 1 p. 42.

(٢١) Ibid, P. 43 - 44.

(٢٢) Ibid, P. 44.

الوجود الخالص أي أننا هنا بإزاء فضٍّ لمكنونات الخصائص المتضمنة في مقولة واحدة هي مقولة الوجود.

إن خصائص الوجود عند مكتجارت سوف تشكل - كما هي الحال في منهج هيجل - سلسلة واحدة مترابطة لا تنقسم الى خطوات منفصلة تستقل كل واحدة منها عن الأخرى: «بل انها سوف تشكل سلسلة يتحدد فيها المكان الصحيح لكثير من الحدود عن طريق الضرورة المنطقية، على حين أن الحدود التي لا يتحدد مكانها بهذه الطريقة سوف تُطرح بالضرورة المنطقية أيضاً الى مراكز بديلة. . والسلسلة التي تشكلها المقولات الهيجلية من مقولة الوجود الخالص الى مقولة الفكرة المطلقة هي خاصية من أعظم خصائص مذهب هيجل. . والتشابه بينهما في هذه النقطة لابدّ أن تكون له أهمية عظمى في تحديد العلاقة بين هذين المنهجين»[٢٣].

٧٠ - تلك كانت نقاط التشابه بين منهج هيجل ومنهج مكتجارت، أمّا أوجه الاختلاف فهي كثيرة، ويمكن لنا أن نوجزها فيما يلي:

(١) - يسير الجدل الهيجلي على ايقاع ثلاثي من القضية الى النقيض الى المركب، أمّا انتقالنا من خاصية الى خاصية أخرى فلن يكون بمثل هذا الايقاع الثلاثي[٢٤].

(٢) - هذا التقسيم الثلاثي للجدل يرتبط ارتباطاً وثيقاً بشيء أكثر جوهرية وهو ما يُسمى بالجانب السلبي في الجدل وهذا الجانب يعتمد على القول بأن عملية الجدل عند هيجل هي حركة من الخطأ، أي من الخطأ الجزئي الى الحقيقة. وحين نتأمل الضلع الأول في كل مثلث - وهو القضية - فإننا نجد أن محاولة اثبات صحتها وحدها تتضمن تناقضات لا يمكن الدفاع عنها. . وهكذا ننقاد الى النقيض الذي يسلّمنا بدوره الى تناقضات مماثلة

---

(٢٣) J.McTaggart: The Nature of Existence» Vol. I. 44.

(٢٤) Ibid; P. 44

تجعله بدوره لا يمكن الدفاع عنه، وهكذا نسير الى الضلع الثالث في المثلث وأعني به المركب وهو الضلع الذي إذا سلّمنا بصحته زالت الصعوبات ما دام أنه يتضمن القضية والنقيض في صورة مرفوعة أو متجاوزة وهي صورة تزيل التناقضات القديمة لكنها تكشف بدورها عن متناقضات جديدة. . . وهكذا نسير من مثلث الى مثلث حتى نصل الى الفكرة المطلقة وهي مركب المثلث الأخير وهو وحده الذي لا يوجد فيه مثل هذه التناقضات(٢٥).

ويتضح من ذلك، فيما يرى مكتجارت، أنه تبعاً للمبادىء العامة للجدل الهيجلي فإننا نستطيع أن نكون على يقين من أن جميع المقولات الهيجلية ـ إذا استثنينا المقولة الأخيرة وهي مقولة الفكرة المطلقة ـ فيها جانب خطأ وأنها ليست صحيحة صحة تامة أو أن المقولات الدنيا هي بالفعل مقولات كاذبة على الرغم من أنها ليست كاذبة تماماً. ولا شك أن الغرض العام لمذهب هيجل يتطلّب ذلك ويقتضي أن تكون كل مقولة على هذا النحو الذي عرضه هيجل: أمّا عند مكتجارت فلن تكون الحال كذلك فالمبدأ الذي يسير عليه الجدل عند مكتجارت هو «أن كل خاصية برهنا عليها أثناء عملية السير سوف تظل موجودة في نهاية المسار. ولن تكون أي منها بالطبع هي الحقيقة كلها، لكن ذلك لن يمنعها من أن تكون صحيحة صحة تامة. . وسوف ننتقل من مرحلة الى أخرى لا عن طريق التناقض الذي يتضمنه تقرير صدق الخاصية الأولى بل بواسطة التناقض بين تقرير صدق الأولى وانكار صدق الثانية(٢٦).

ونحن هاهنا نجد أن مكتجارت يتفق مع هاملان في الحملة التي شنّها الأخير ضد السلب الهيجلي، وإذا كان هاملان قد ذهب الى أن هذا السلب هو سبب الخلط في العملية الجدلية الهيجلية وأن الجدل ينبغي أن يسير من اثبات الى اثبات لا أن يسير وسط مجموعة من السلوب ـ كما اعتقد هيجل ـ

---

(٢٥) J. McTaggart: The Nature of Existence Vol; I. P. 45.

(٢٦) Ibid: P. 46.

فإننا نجد أن مكتجارت يذهب الى أن مرحلة السلب تلعب دوراً ضئيلاً جداً في العملية الديالكتيكية من حيث هي كل، فلها أهمية في الأطوار المبدأيـةفقط وهذه الأهمية تقلُّ بالتدريج كلما ازدادت الحركة صعوداً. . ومرحلة السلب هذه مرحلة عَرَضية لا أساسية، ففي التفكير لا تنبثق كل مقولة من مقابلها السابق وإنما تعبر فقط عن الدلالة الحقيقية للمقولة الأولى وتحقق هي ذاتها طبيعتها الحقة في مقولة أعلى. وحيث يوجد تقابل لا يكون ثمة حاجة الى التوفيق، أو الى مركب تنحلُّ فيه المتناقضات، وإنما تدعو الحاجة فقط الى كشف أو اظهار ما ترك ضمنياً،فالديالكتيك مثل النمو العضوي: إذْ تنمو فيه المراحل العليا من المراحل الدنيا مثلما ينمو النبات من البذرة: فمرحلتا التقابل والسلب توضحان ما هو ناقص باطل في العملية، ومرحلة النمو الايجابي هي التي تعبر عن الطبيعة الحقة للفكر. . وعلى ذلك فإن معنى المنهج الديالكتيكي أو غايته تتحقق بقدر ما يحلّ العنصر الايجابي محل العنصر السلبي كما يقول لنا رودلف ميتس(٢٧).

(٣) ـ يعترف هيجل صراحة أنه لا يعتمد في تقرير صدق كل مقولة إلاّ على صدق المقولة السابقة فحسب أو صدق المقولتين السابقتين ومن المرجح أن المعنى الذي يقصده هيجل هو أنه يعتقد أنه استغنى عن أيّة مقدمات سوى المقولة أو المقولات السابقة فهي وحدها المقدمات التي يعتمد عليها غير أن مكتجارت يتشكك في صحة هذا المبدأ.

ويذهب الى أن خطواته الجدلية لن تعتمد على المقدمات المباشرة وحدها في تقرير صدق أية خاصية من خصائص الوجود والتي يمكن أن يصل اليها الجدل فكل المقولات الأخرى وجميع خطوات السلسلة مطلوبة. . وهذا هو الفارق الثالث بيننا وبين مبادىء هيجل(٢٨).

---

(٢٧) رودلف ميتس ـ « الفلسفة الانجليزية في مائة عام »، ترجمة الدكتور فؤاد زكريا الجزء الأول ص ٤٥٣ ـ ٤٥٤.

(٢٨) Ibid; P. 46 - 7.

(٤) ـ يذهب مكتجارت، كما سبق أن أشرنـا، الى أن الضرورة المنطقية سوف تتحكم في الجانب الأكبر من سلسلة التصورات الجدلية أو خصائص الوجود: «لكن من الممكن في بعض الحالات البرهنة على صحة المراحل المختلفة بنظام أو أكثر من الأنظمة البدائل، (على نحو ما سوف نشاهد فيما بعد عند استنباط الجوهر، قارن فيما بعد فقرة ٨٥) ولن يكون النظام الذي سرنا عليه في هذه الحالة سوى مجرد اختيار ملائم فحسب. وهاهنا نجد اختلافاً ملحوظاً عن هيجل الذي كان يؤمن بغير شك أن نظام المقولات كما يعرضه الجدل تحكمه الضرورة المنطقية في جميع تفصيلاته وأنه النظام الوحيد الذي يمكن فيه البرهنة على أية مقولة من المقولات، أو الذي نصل عن طريقه الى الفكرة المطلقة.. وإذا ما تساءلنا حتى إذا ما سلّمنا بصدق جيع المقولات التي عرضها وبصدق كل البراهـين التي ساقها أَلَمْ يكن من الممكن لبعض هذه المقولات أن تغير أماكنها..؟ الاجابة هي أنه من المؤكد أن هيجل لم يكن يسمح بمثل هذا الاحتمال..»[٢٩].

(٥) ـ هناك اختلاف أخير هو أن هيجل في رأي مكتجارت لم يوضح لنا ما إذا كان الجدل عنده ينطبق على الوجود الفعلي فحسب أم أنه ينطبق على الواقع كله (ولقد سبق أن عرفنا أن الواقع أوسع بكثير عند مكتجارت من الوجود الفعلي) ويبدو أن الجدل الهيجلي ينطبق بصفة عامة على الموجود فحسب وإنْ كانت هناك نقاط أخرى يبدو فيها كثيراً كما لو كان هيجل يتحدث عن الواقع اللاموجود وذلك تأرجح على حد تعبير مكتجارت لم يكن هيجل يتبينه بوضوح..

وينتهي مكتجارت إلى تحذير القارىء من الظن أن هذه الاختلافات مع الجدل الهيجلي تبعده تماماً عن هذا الجدل.. صحيح أن هناك فروقاً واختلافات لكن الجدل عنده لم يخرج قط عن الأفق الهيجلي الذي عاش فيه مكتجارت طوال حياته واستظلّ بظله وكتب عنه معظم دراساته حتى لوحظ

---

(٢٩) J. McTaggart: The Nature of Existence Vole I . 47.

بحق أن تعاليمه كانت ترفع راية هيجل وتمخر عباب المياه الهيجلية[30].

ولقد عبّر مكتجارت نفسه عن الاتفاق والاختلاف مع هيجل في تلك العبارة الجامعة التي يقول فيها: «لو أننا جمعنا هذه الاختلافات كلها فلابدّ فيما أعتقد أن أعلن أن منهجنا ليس هيجلياً بالمعنى الدقيق لهذه الكلمة فلا يمكن أن يوصف منهج على أنه هيجلي في الوقت الذي لا يقبل فيه القسمة الثلاثية، والكذب الجزئي للمقولات الدنيا. ومن ناحية أخرى فلاشك أنه منهج يقترب من منهج هيجل أكثر مما يقترب من منهج أي فيلسوف آخر»[31].

٧١ ـ يمكن في النهاية أن نوجز خيوط هذا الفصل على النحو التالي:

(١) ـ الهدف الذي ينشده مكتجارت هدف أنطولوجي فهو يريد دراسة خصائص الوجود ككل.

(٢) ـ لهذا السبب يفرِّق مكتجارت بين الوجود الفعلي والواقع، والأخير أوسع دلالة من الأول لكن فيلسوفنا يحصر نفسه في دراسة خصائص الوجود.

(٣) ـ يرفض مكتجارت منهج الاستقراء لأنه لا يستطيع أن يعطينا خصائص الوجود ككل كما أن صحته ليست واضحة بذاتها.

(٤) ـ المنهج الذي ارتضاه مكتجارت لنفسه هو منهج استنباطي مماثل للمنهج الهيجلي من حيث أنه يبدأ من مقدمات ثم يستخرج منها ما هو كامن في جوفها.

(٥) ـ لكنه يرفض بعض مبادىء الجدل الهيجلي كالسير الثلاثي للمقولات أو الخطأ الجزئي للمقولات الدنيا أو أن صدق المقولة يعتمد على المقولة السابقة فحسب... الخ.

(٦) ـ لكن مكتجارت يعمد على التجربة في مقدمتين اثنتين: أن شيئاً ما

(٣٠) رودلف ميتس ـ المرجع السالف ص ٤٥٥.

(٣١) J. McTaggart: Op. Cit. P. 47.

موجود، ثم أن ما هو موجود ينقسم الى أجزاء. من هاتين المقدمتين يسير مكتجارت في كتابه طبيعة الوجود (الذي كان المفروض أصلاً أن يكون عنوانه « ديالكتيك الوجود » ولكنه أسماه فيها بعد « طبيعة الوجـود »)[٣٢] .

ويعرض علينا خصائص الوجود في سلسلة مترابطة محكمة الحلقات حيث تتقدم أفكاره عن الوجود بحتمية منطقية حتى النهاية، دون أن تظهر في أي وضع بادرة توحي بتهاون في هذه الصرامة أو تراخٍ في تلك الطاقة ويتضح الحرص الشديد الذي التزمه في تفكيره وكتاباته في أنه كان يخطّ ما لا يقل عن خمس مسودات كاملة قبل أن يبعث بأي شيء الى المطبعة[٣٣] .

كيف سار مكتجارت في جـدل الوجود وكيف يعرض علينا طبيعة هذا الوجود. . .؟ وكيف انتقل من خاصية ما الى خاصية أخرى. . .؟ هذا ما سنحاول أن نقف عليه في الفصل القادم .

---

(٣٢) رودلف ميتس: « الفلسفة الانجليزية في مائة عام ». الجزء الأول، ص ٤٥٠، ٤٥١ .

(٣٣) نفس المرجع .



الفصل الثاني

« جدل الوجود »



أولاً: الوجود الفعلي . . Existence

٧٢ ـ علينا الآن أن نقوم بدراسة الخصائص العامة التي يمكن أن تنسحب على كل موجود، أو بعبارة أخرى السمات التي يتسم بها الموجود الفعلي ككل. . لكنا قبل أن نشرع في مثل هذه الدراسة علينا أن نجيب عن هذا السؤال:

هل يوجد شيء ما. . . ؟

صحيح أننا نستطيع دونما حاجة الى اثارة مثل هذا السؤال أن ندرس الخصائص المتضمنة في خاصية الوجود ثم نقول بعد ذلك بطريقة شرطية: إنه إذا ما وجد شيء ما فسوف تكون له هذه الخصائص. غير أن الاجابة عن هذا السؤال هامة من زاوية النفع العملي على أقل تقدير.

نعود الى السؤال الذي طرحناه: هل هناك شيء موجود. . ؟ لسنا الآن في معرض التساؤل عن كمية ما هو موجود ولا نوع ما هو موجود فلم نطرح سؤالاً يتعلق بكم الوجود أو كيفه. لكننا نتساءل أصلاً عن مدى صدق القضية التي تقول بأن شيئاً ما موجود. وهذه القضية بالطبع تكون صادقة لو صدقت أية قضية أخرى عن الوجود[1].

٧٣ ـ ولكن هل هناك قضية صحيحة عن الوجود. . ؟ ألا يجوز أن تكون جميع أحكامنا الفعلية والممكنة عن الوجود أحكاماً كاذبة. . ؟ إننا نستطيع أن

---

(١) J. McTaggart: The Nature of Existence Vol I, P. 57.

نرد على مَنْ يسأل هذا السؤال بدليل لا يختلف كثيراً عن دليل ديكارت فلو قال لنا الشاك: « إنني أنكر وجود أي شيء وأنا أشك فيها إذا كان هناك شيء موجود. . أَفلا يتضمن ذلك تقرير وجوده الخاص وبالتالي يبرهن على أن شيئاً ما موجود. .؟ ولو أنه أجاب مثلما أجاب من قبل أنه ينكر حقيقة ذاته الخاصة، فإن عبارته في هذه الحالة سوف تتضمن وجود شيء منكر أو مشكوك فيه وذلك سوف يتضمن وجوداً بطريقة ما. فلو قيل إن الأفكار والشك هي أوهام شأنها شأن الذات التي تتضمن وجود الوهم وأن وجود هذا الوهم هو بدوره وهم جديد. . وهلم جرا فإننا لابدّ أن نصل في نهاية السلسلة الى وهم يكون وهماً حقيقياً وبالتالي لابدّ أن يكون موجوداً ومن الممكن أن تُسَاق حجة مشابهة في حالة المفكر الـذي يقف فحسب متأملاً للمشكلة ـ مشكلة ما إذا كان هناك شيء موجود دون أن ينكره أو يثبته أو يشك فيه[٢].

٧٤ ـ لاشك أن البرهان الذي سقناه برهان صحيح وهو شأنه شأن جميع الحجج يعتمد في النهاية على قضايا تؤخذ على أنها يقينية بشكل نهائي ولهذا فإننا لو واصلنا المحاجة لما كان في استطاعتنا البرهنة عليها بحجة أبعد. فلو أن شخصاً ما مثلاً قرر أن اعتقاده بأن « لا شيء موجود ليس وهماً »،ثم أنكر بعد ذلك أن هذا التفسير يتضمن أن الوهم موجود فليس في استطاعتنا الرد عليه وتفنيده.

وقد يُقال إن القضية القائلة بأن شيئاً ما موجود هي نفسها قضية مقبولة جداً وهي موضع تسليم عام وبالتالي فلو شكَّ فيها متشكك فإن من العبث محاولة دحضه بأدلّة أو حجج سوف يُعاد الشك فيها من جديد. إن ذلك كله يظهرنا على شيء أساسي هو أن القضية القائلة بأن شيئاً ما موجود ليست قضية نستطيع أن نتأكد من صدقها عن طريق المنطق الخالص كما يظهرنا من

---

(٢) J. Mc taggart: Ibid, P. 58.

ناحية أخرى على أن هذه القضية ليست واضحة بذاتها وإنما هي تقوم على واقعة أنها متضمنة في أية قضية تقرر أي شيء جزئي موجود. والآن فإن الدليل على أن أي شيء جزئي موجود يعتمد باستمرار على الادراك الحسي، ولا يكون لدينا مبرر للاعتقاد بأن «س» موجودة مالم ندرك مباشرة إمّا «س» نفسها أو «ص» التي يتضمن وجودها وجود «س» وعلى ذلك فإن اعتقادنا بأن شيئاً ما موجود يعتمد على الادراك الحسي. صحيح أن هناك احتمالاً قائماً هو احتمال أن يكون الحكم الذي يقوم على الادراك الحسي حكماً كاذباً، إذْ من المحتمل أن يسيء الحكم وصف ما هو مدرك. غير أن مثل هذا الخطأ أو مثل هذا الحكم الكاذب لا يمكن أن يلغي هذا الحكم الجزئي لأنه لو كان الحكم بأن «س» موجودة حكم كاذب لأنه وصف خاطىء للمدرك، فإن مثل هذا الوصف الخاطىء لابدّ أن يكون عندئذ موجوداً وهكذا فإن الحكم بأن شيئاً ما موجود لابدّ أن يظل صادقاً[٣].

ثانياً: الكيف.. Quality

٧٥ - انتهينا الى أن شيئاً ما موجود، ونستطيع أن نواصل السير لأن الوجود ليس لفظاً بلا مدلول أو أنه لا يشير الى شيء وراءه بحيث يكفي أن نقول إن طبيعة ما هو موجود هو أنه موجود فحسب: كلا إننا حين نقول أن شيئاً ما موجود فلا مندوحة لنا عن أن نتساءل: ما هو هذا الشيء الموجود..؟ وهذا السؤال لا يمكن الاجابة عنه اللّهم إلّا بتقرير شيء آخر عنه غير وجوده..

غير أن قوة هذا البرهان سوف تضيع مالم نضع في اعتبارنا أن كلمة «شيء ما» ينبغي ألّا تؤخذ بمعناها الحرفي ذلك لأن هذه الكلمة من أكثر الكلمات تجريداً فهي لفظ غير متعين لكنها لو أُخذِت بمعناها الحرفي فلن

(٣) J. Mctaggart; Ibid. P. 59.

تكون غير متعينة بما فيه الكفاية إذْ لابدّ أن تعني في هذه الحالة شيئاً معيناً. ولو أننا قلنا عن الموجود أنه شيء معين فإننا في هذه الحالة نقول عنه أكثر من أنه موجود. . فلابدّ أن نأخذ كلمة « شيء ما » هنا على أنها غير متعينة تماماً أو على أنها موضوع مجرد للحمل(٤).

وعلينا أن نتذكر كذلك أنه ليس امتلاك هذا الكيف أو ذاك هو الذي يُعطي للموجود طبيعة الى جانب وجوده ولكن كذلك عدم امتلاكه لهذه الكيفيات يعطيه أيضاً هذه الطبيعة: ولهذا نستطيع أن نقول أن الكيفيات الايجابية والسلبية معاً تكونان طبيعة الموجود ونفس الشيء يُقال عن العلاقات فلا يمكن للموجود أن يكون جوهراً دون أن يملك طبيعة جوهرية تجاوز وجوده ولو أننا توقفنا عند الوجود ورفضنا أن نذهب أبعد من ذلك لكان الوجود في هذه الحالة فراغاً مطلقاً: لأن الوجود في هذه الحالة يرادف العدم كما هي الحال في بداية الجدل الهيجلي فلو قلت فحسب: « هذا موجود » فكأنك تقول لا شيء موجود. وهكذا نقع في التناقض الهيجلي الشهير، ذلك لأننا سرنا من مقدمة تقول إن شيئاً ما موجود ثم انتهينا الى نتيجة تقول: لا شيء قط موجود. فما العمل؟ علينا في الحال أن نتخلّ عن ذلك الفرض الذي قادنا الى مثل هذا التناقض ـ وهو الافتراض القائل أن الموجود ليس له طبيعة فيما وراء وجوده(٥).

٧٦ ـ نودّ أن نشير هنا في كلمة سريعة الى أن الجدل الهيجلي سبق له أن بدأ من التناقض القائم بين الوجود والعدم لكنه لم يقف عنده وإنما خرج من هذا التناقض الى فكرة جديدة هي الصيرورة، وسبق أن رأينا هاملان يشنُّ حملة عنيفة على التناقض بوصفه تمزقاً للروح، وها نحن أولاء نجد مكتجارت يرفض الافتراض الذي أدّى الى هذا التناقض وهو القول بأن الموجود ليس له

---

(٤) J. Mctaggart: The Nature of Existence Vol. I. P. 60.

(٥) J. Mctaggart: The Nature of Existence P. 61.

طبيعة تتجاوز ووجوده.. فكيف يمكن إذنْ لرجل منطقي مثل كارل بوبر K. Popper أن يبيح لنفسه أن يقول « إن الجدليين يذهبون الى حد مهاجمة ما يُسمّى بقانون التناقض (أو بدقة أكثر قانون استبعاد المتناقضات) في المنطق التقليدي ، وهو قانون يقرر أن القضيتين المتناقضتين لا يمكن على الإطلاق أن يصدقا معاً ، أو أن القضية المؤلفة من عبارتين متناقضتين لا بدّ أن تُحذَف باستمرار بوصفها كاذبة على أسس منطقية خالصة . ويزعم الجدليون عن طريق الالتجاء الى خصوبة المتناقضات أن هذا القانون في المنطق التقليدي لا بدّ من استبعاده أو الاستغناء عنه أو أننا يجب أن نتخلّص منه . وهم يدّعون أن الجدل يؤدّي بهذه الطريقة الى منطق جديد هو المنطق الجدلي »[٦] .

ونحن لا نريد أن نقف طويلاً عند مناقشة هذا الرأي المتهافت لأننا سنعود الى هذا الموضوع في نهاية البحث، لكنا نودّ فحسب أن نشير الى أننا الآن عند مكتجارت نراه يحذف التناقض من طريق سيره بوصفه عقبة يجب تخطيها وهو يقول صراحة وكأنه يستهدف الرد على كارل بوبر بصفة خاصة : « لو أن الجدل رفض قانون التناقض لأحال نفسه بذلك الى خلف محال، ولجعل برهانه وحتى كل قول له عديم المعنى. إن الجدل لا يرفض هذا القانون بل إن التناقض الذي لا يُحَلُّ كان عند هيجل كما هو عند كل انسان آخر علامة على الخطأ »[٧].

فالجدليون إذنْ لا ينكرون قانون التناقض الأرسطي ولا يريدون استبعاده بل هم على العكس يعترفون به ويجعلون منه قوة محركة للجدل فهو كالعقبة التي لابدّ من تخطيها أو كالقلق الذي يدفع الى الأمام ولا يجعل المرء يستقر في موضعه قط.

---

(٦) K. Popper: What is Dialectic? in conjectures and Refutations p. 316 London Kegan Paul 1963.

(٧) J. Mctaggart: Studies in Hegelian Dialectic, P. 9.

٧٧ ـ يذهب مكتجارت إذنْ الى أننا علينا أن نرفض الافتراض الذي أدّى الى التناقض وهو الافتراض القائل بأن الموجود ليس له طبيعة فيما وراء وجوده.. ويقول إننا نستطيع أن نصل الى نفس النتيجة بطريقة أخرى: ـ فإذا لم يكن ثمة شيء يصدق على الموجود سوى أنه يوجد فإنه لن يصدق عليه مثلاً أنه مربع.. لكن سوف يصدق عليه القول أيضاً أنه ليس مربعاً وهذا يعني أنه سوف يصدق عليه شيء الى جانب وجوده(٨).

لابدّ إذنْ أن نخطو من المرحلة الأولى التي بدأنا منها وهي مرحلة اثبات الموجود. ولدينا الآن قضيتان صادقتان الأولى هي أن شيئاً ما موجود والثانية أن هناك شيئاً يصدق عليه الى جانب وجوده: أعني أن هناك شيئاً يوصف به هذا الشيء غير الوجود وبالتالي فأيّاً ما كان الموجود فلابدّ أن يكون له كيف ما الى جانب وجوده(٩). علماً بأن الكيف هنا لا يعني سوى معناه عند هيجل: أي تعين الوجود.

هناك إذنْ شيء ما موجود وهذا الشيء له كيف ما أو مجموعة من الكيفيات الى جانب وجوده ومن المؤكد كذلك أن هناك كيفيات أخرى لا يملكها هذا الشيء. لكن من أين أتينا بهذا القول وما سبب هذا اليقين..؟ السبب أن هناك كيفيات يناقض بعضها بعضاً أو لا يتفق بعضها مع بعض فالتربيع والتثليث لا يتفقان وقلْ مثل ذلك في اللون الأحمر واللون

---

(٨) J. Mc taggart: The Natureof Existence P: 61.

(٩) واضح أن مكتجارت يلجأ هنا الى التجربة الحسية، لكنه ينكر ذلك تماماً ويقول إن القول بأن « ما هو أحمر لا يمكن أن يكون أزرق » ـ هو قضية كلية لايأتي برهانها عن طريق الاستقراء وإنما هي واضحة بذاتها لأي انسان يعرف معنى الأحمر والأزرق ومن ثمّ فهي ليست تجريبية: صحيح أنه ما كان يمكن أن يكون لدينا تصورات الأحمر والأزرق بدون الادراك الحسي، ولكن بدون الادراك الحسي لا يمكن أن يكون لدينا على الاطلاق فكرة عن الخط المستقيم ولكن ذلك لا يجعل الهندسة تجريبية. راجع « طبيعة الوجود » المجلد الأول، حاشية ١ ص ٦٢.

الأزرق[١٠]، وهذا يكفي للبرهنة على أنه أيّاً ما كان الموجود فإن من المؤكد أنه يملك كيفيات معينة. فلو كان مربعاً فهو ليس مثلثاً، وإنْ كان مثلثاً فهو ليس مربعاً، وإذا لم يكن هذا ولا ذاك فإن هناك في هذه الحالة على الأقل كيفان لا يملكهما هذا الموجود.

وعدم امتلاك كيف ما له كذلك جانب ايجابي ذلك لأننا نحصل على معرفة بشيء ما عندما ننكر أنه يمتلك الكيف « س » تماماً كما هي الحال عندما نثبت له الكيف « ص ». صحيح أننا حين نعرف أن شيئاً ما لا يمتلك هذا الكيف أو ذاك فإننا في هذه الحالة نعرف عنه أقل بكثير مما نعرفه حين نقول أنه يملك هذا الكيف المعين. فلو قلت إن « أ » ليست مثلثاً فإن المعرفة التي تقدمها هذه القضية أقل من المعرفة التي تقدمها لي القضية التي تقول « إن ب مثلث » لكن سوف تظل القضية الأولى تقول شيئاً ما عن « أ ». بل إنه في داخل مجال محدد تحديداً ايجابياً « فإن سلب كيف ما سوف يعني اثباتاً لكيف آخر فلو كنا نتحدث عن موجود بشري وقلنا إنه ليس ذكراً فإن ذلك يعني أنه لابدّ أن يكون أنثى »[١١].

٧٨ ـ كل ما هو موجود له ـ إذنْ ـ كثرة من الكيفيات. والواقع أن كل ما هو موجود سوف يكون له كثرة من الكيفيات بمقدار ما له من الكيفيات الايجابية فهو إمّا أن يكون له كيف ايجابي أو الكيف السلبي الذي يقابله. ومن المؤكد أنه من بين هذه الكيفيات سوف يكون هناك أكثر من كيف سلبي واحد: لأنه من بين الكيفيات السلبية الثلاثة الآتية: « لا مربع »، « لا مثلث »، « لا دائرة »، من الواضح أن كل موجود لابدّ أن يكون له منها كيفان على الأقل.. ومن الواضح كذلك أنه أيّاماً كان الموجود فإنه سوف يكون له أكثر من كيف ايجابي واحد، لأن الوجود هو نفسه كيف ايجابي. وما

---

(١٠) Ibid.

(١١) J. Mctaggart: The Nature of Existence Vol. I. P. 62 - 63.

دام كل موجود يملك كثرة من الكيفيات ـ الايجابية والسلبية ـ فسوف يصدق عليه قولنا إنه متعدد الكيفيات[١٢] .. Many qualitied

٧٩ ـ الشيء الموجود له إذنْ كيفيات كثيرة فهو إذنْ متعدد الكيفيات وهذه الكيفيات في رأي مكتجارت يمكن قسمتها إلى كيفيات تقبل التحليل وكيفيات لا تسمح بالتحليل وهي لهذا لا معرَّفة.. indefinale وهذه الكيفيات الأخيرة يطلق عليها مكتجارت اسم « الكيفيات البسيطة ».. Simple qualities. أمّا الكيفيات الأولى فيصنفها مكتجارت في فئتين حسب طبيعة التحليل يطلق عليها على التوالي اسم « الكيفيات المركبة ».. compound qualities و« الكيفيات المعقدة » complex qualities

.. « وأنا أعني بالكيفيات المركبة تلك الكيفيات التي يمكن تحليلها الى مجموعة من الكيفيات الأخرى فأي كيفين يؤخذان معاً يشكلان كيفاً مركباً: « الاحمرار والحلاوة هما كيف مركب رغم أنه ليس له اسم خاص، كذلك المربع والمثلث هما كيف مركب على الرغم من أننا نعرف تماماً أنه لا شيء من بين الموجودات الجزئية يمكن أن يتصف بهذا الكيف المركب. والأمثلة على الكيفيات المركبة توجد بكثرة في التاريخ الطبيعي فلو أننا أخذنا بالتعريف القديم للانسان بأنه حيوان عاقل فإن الانسانية تكون عندئذ كيفاً مركباً يتألف من الحيوانية والعقلانية. والكيفيات التي يتألف منها هذا الكيف المركب يمكن أن تُسمَى أجزاء هذا الكيف »[١٣].

أمّا « الكيف المعقد ».. Complex فهو كيف لا يتألف من مجموعة من الكيفيات الأخرى لكنه يمكن تحليله وتعريفه بواسطة خصائص أخرى سواء أكانت كيفيات أم علاقات أم هما معاً.. وعلى ذلك لو أننا عرّفنا الخيلاء أو الغرور.. Conceit بأنه تقدير الانسان لنفسه تقديراً أعلى بكثير مما تبرره

---

(١٢) J. Mctaggart Ibid, P. 63.

(١٣) Ibid, P. 63. 4.

الوقائع فإن الخيلاء في هذه الحالة لابدّ أن تكون كيفاً معقداً ما دامت قابلة للتحليل لكنه ليس تحليلاً الى مجموعة من الكيفيات وبالتالي فإننا نستطيع أن نقول إن كل كيف سلبي هو كيف معقد لأنه يمكن أن يُحلَل الى حدين أحدهما هو السلب والآخر هو الكيف الايجابي المقابل له ومع ذلك فهو ليس تجمعاً من هذه الحدود. وما دام الكيف المعقد ليس تجمعاً من الخصائص التي تدخل في تحليله فإنه من الأفضل أن نسميها عناصر. . Eléments لا أجزاء للكيف المعقد[١٤].

ثالثاً: الجوهر . . Substance

٨٠ ـ انتهينا الى أن هناك شيئاً ما موجود وأن له كيفيات كثيرة غير أن هذه الكيفيات الكثيرة لابدّ أن تكون هي نفسها موجودات وبالتالي لابدّ أن يكون لها بدورها كيفيات كثيرة. . وهكذا الى ما لا نهاية. لكن على رأس السلسلة لابدّ أن يكون هناك شيء ما موجود له كيفيات دون أن يكون هو نفسه كيف ما، واللفظ المألوف الذي جرت العادة على أن يُطلَق على هذا الشيء وهو فيما يبدو خير اسم هو: الجوهر[١٥].

٨١ ـ ولقد تعرّضت هذه النتيجة التي توصّلنا اليها الى هجوم عنيف من جانب كثير من الباحثين فزعم بعضهم أننا حين نقول إن هناك كيفيات معينة يمكن أن تحمل على جواهر معينة فإننا نستطيع أن نستخدم « نصل أوكام » فنجتث التصورات الزائدة التي لا لزوم لها ومن أهمها تصور الجوهر، أعني أننا نستطيع أن نستخدم فقط تصور الكيفيات، إذْ أن مجموعة الكيفيات التي يُقال من وجهة النظر التقليدية المألوفة أنها يمكن أن تُحمَل على الجوهر يمكن أن

---

(١٤) J. Mctaggart: The Nature of Existence Vol I. P. 64.

(١٥) قد يُقال: إذا كان الجوهر هو ما يُحمَل عليه الكيفيات أَلمْ يكن منطقياً أكثر أن يبدَأ به مكتجارت،وهو نفسه يثير هذا السؤال ولا ينفي امكان استنباط الجوهر منذ بداية السير (قارن فيما بعد فقرة رقم ٨٥).

توجد بدون مثل هذا الحمل.

لكن هل ينكر هذا الاعتراض أن أي كيف قابل للحمل على أي شيء أم أنه يسلِّم بأن جميع الكيفيات يمكن أن تُحمَل على شيء ما وينكر فقط أن أي منها يمكن أن يُحمَل على الجواهر..؟

لو أخذنا بالبديل الأول فسوف نصل الى « خلف ».. Absurdity ما دمنا لن نستطيع في هذه الحالة أن نقول على المجموعة أنها كانت مجموعة أو أنها كانت موجوداً ولا عن الكيفيات التي تتألف منها هذه المجموعة أنها كانت كيفيات أو كانت موجوداً وهذا الاعتراض إذنْ يناقض صدقه.

ولكنا لو أخذنا بالبديل الثاني فما الذي نستطيع أن نقول إن الكيفيات هي حقاً محمولات له...؟

« في اعتقادي أنه لابدّ أن يكون هناك تسليم عام بأننا لن نستطيع أن نجيب عن هذا السؤال بقولنا إن كل كيف من هذه الكيفيات هو محمول لنفسه أو أنه يصف ذاته إذْ لا يمكن أن يُقال على سبيل المثال أنني حين أقول عن سميث أنه سعيد فإن ما أقصده حقاً هو أن كيف السعادة سعيد.. »(١٦).

لكن هل يمكن لكل كيف من الكيفيات أن يُحمَل على مجموعة الكيفيات التي هو أحد أعضائها والتي لابدّ أن يُقال إنها تعبر عن طبيعة الجوهر..؟ لو صحّ ذلك لكان من الممكن إذنْ أنه كلما حملنا كيفاً على جوهر أن نستبدل طبيعة هذا الجوهر بوصفها موضوع حملنا.. وليس ذلك ممكناً فنحن على سبيل المثال نحمل على زيد صفة السعادة فنقول إنه سعيد، ولنتصور أن الحكمة والخير والوعي والسعادة هي مكونات طبيعته ككل. والآن فنحن عندما نقول عنه أنه سعيد لا نستطيع أن نستبدل بزيد أي كيف من هذه

---

(١٦) J. Mctaggart: Ibid, P. 67.

الكيفيات ولا هذه الكيفيات مجتمعة »، فنحن لا نقصد أن الحكمة أو الخير أو الوعي ـ سعيد. إن كل قضية من هذه القضايا الثلاث لها معناها المحدد ولا واحد من هذه المعاني هو ما نعنيه بقولنا إن زيداً سعيد وبنفس الطريقة لا أستطيع أن أقول إن مجموعة الكيفيات كلها الحكمة والخير والوعي.. الخ هي سعيدة. أو أن نقول أن أي نسق يمكن أن تشكله هذه الكيفيات بالغاً ما بلغت طبيعة العلاقات التي توحِّد النسق ـ سعيدة ويتضح ذلك تماماً حين نضع في اعتبارنا أن القضية التي نتحدث فيها عن الجوهر قد تكون صادقة بينما القضايا اليت نتحدث فيها عن الكيفيات لابدّ أن تكون كاذبة أعني أنه قد يكون زيد سعيداً لكن لا يمكن أن يكون صادقاً القول بأن السعادة أو الحكمة أو الوعي أو أي تجمع لهذه الكيفيات أو أي نسق تشكله يمكن أن يكون سعيدا: لأن الموجودات الواعية هي وحدها التي يمكن أن تكون سعيدة لا الكيف أو الكيفيات أو أي نسق آخر من هذا القبيل(١٧).

ومعنى ذلك أن محاولة استبدال الكيفيات بالجوهر لابدّ أن تكون خاطئة. صحيح أن الطبيعة الفعلية للموجود هي دائماً أكثر تعقيداً من المثال الذي ضربناه والذي حصر نفسه في أربعة كيفيات فحسب: ولكن ازدياد التعقد لن يغير من الأمر شيئاً.

٨٢ ـ الكيفيات إذنْ التي تُحمَل على الموجود لا يمكن أن تُحمَل على نفسها ولا على كيفيات أخرى أو مجموعة متحدة من هذه الكيفيات وإذا لم يكن ثمة شيء يرتبط به الكيف سوى كيفيات أخرى فلابدّ أن تنشأ لدينا سلسلة لا متناهية عقيمة وفاسدة. ذلك لأن الحد الأول الذي تبدأ منه سلسلتنا لابدّ أن يرتبط بشيء موجود. فلو أن هذا الشيء الموجود كان كيفاً ما فإننا في هذه الحالة إنما نصل الى وجود يرتبط بوجود ثالث ـ الذي ربما أنه هو الآخر كيف يرتبط بموجود رابع... وهكذا دواليك. ومعنى ذلك أنه سوف يكون

---

(١٧) J. Mctaggart: Ibid. P. 67.

مستحيلاً أن نقول إنه لا يوجد سوى الكيفيات، بل لابدّ أن يكون هناك شيء ما موجود له كيفيات دون أن يكون هو نفسه كيف ما[18].

وما يُقال على الكيف يُقال على العلاقة، لأن العلاقة مثل الكيف لا يمكن أن توجد بذاتها بل تحتاج الى شيء آخر ومن ثمّ سوف تنشأ سلسلة عقيمة فاسدة لا متناهية بنفس الطريقة كما حدث في الكيف. إذنْ لابدّ أن يوجد شيء ما وأن يكون له كيفيات دون أن يكون هو نفسه لا كيف ولا علاقة وهذا هو الجوهر: «ولهذا فإننا نستطيع أن نعرِّف الجوهر بأنه شيء ما موجود له كيفيات وعلاقات دون أن يكون هو نفسه كيف أو علاقة. وهذا هو التعريف التقليدي للجوهر وهو التعريف الذي أحب أن آخذ به...»[19].

وعلينا أن نلاحظ أنه على الرغم من أن الجوهر ليس كيفاً فإنه مع ذلك يمتلك كيف الجوهرية.. Substantiality لأننا نستطيع بالطبع أن نثبت للجوهر واقعة أنه جوهر وهذا يعني أننا نحمل عليه صفة أو كيف الجوهرية. ووجود هذا الكيف لا يجعل من الممكن أن نردَّ الموجود بأسره الى مجموعة من الكيفيات، لأن هذا الكيف الجزئي المعين لا يمكن أن يصدق على أي وجود اللّهم إلاّ إذا كان هذا الموجود نفسه ليس كيفاً[20].

٨٣ ـ لكن بعض الباحثين يعترضون على هذه النتيجة التي انتهينا إليها فيقولون أن الجوهر ليس شيئاً بمعزل عن كيفياته وبالتالي فإن تصور الجوهر كشيء متميز عن كيفياته تصور مستحيل وأن لفظ الجوهر في النهاية هو نفسه لفظ لا معنى له، غير أن مكتجارت يفنِّد هذا الاعتراض تفنيداً حاسماً فيتفق مع أصحابه في أن الجوهر ليس شيئاً بمعزل عن كيفياته ولو أننا ـ كما يقول لنا ـ تخيلنا وجود الجوهر بلا كيفيات فسوف نكون في هذه الحالة أشبه بمَنْ يتخيل

---

(١٨) Ibid. P. 68.

(١٩) Ibid.

(٢٠) J. Mc taggart: Ibid P. 69.

وجود المثلث بلا أضلاع أو الدائرة بلا محيط. . الخ.

لكنا حين نقول أن الجوهر لا يمكن أن ينفصل عن كيفياته فإن ذلك لا يؤدّي الى النتيجة التي انتهوا اليها وهي أن الجوهر ليس شيئاً حتى مع كيفياته، فمن قولنا أننا لا نستطيع أن نتصور جوهراً بلا كيفيات لا ينتج النتيجة التي تقول إننا لا نستطيع أن نشكل تصوراً للجوهر على الاطلاق « إذْ لو صدق هذا الاعتراض لكان حاسماً بالنسبة للكيفيات نفسها لأن الكيف لا يمكن أن يوجد إلّا بوصفه كيفاً لشيء آخر موجود، ولقد سبق أن بيّنا أن هذا الشيء الآخر هو الجوهر وأن الكيفيات الموجودة هي من ثمّ مستحيلة بدون الجوهر بالضبط استحالة وجود الجوهر بدون الكيفيات وعلى ذلك فإذا ما رفض الجوهر بناءً على هذا الاعتراض فإنه ينبغي علينا كذلك أن نرفض الكيفيات الموجودة. وتلك نتيجة لا يراها أصحاب هذا الاعتراض الذين يريدون رفض الجوهر والابقاء على الكيفيات في وقت واحد(٢١).

٨٤ ـ بقي سؤال أخير هو: أَلَمْ يكن من الممكن لنا أن نصل الى الجوهر في مرحلة مبكرة عن المرحلة التي وصلنا إليها الآن. .؟ وبمعنى آخر أَلَمْ يكن من الممكن أن نسير من مقولة الوجود الى مقولة الجوهر مباشرة؟ على اعتبار أن الوجود هو نفسه كيف على الرغم من أننا لم نستطع أن تستعمل لفظ الكيف اللّهم إلّا بعد أن استنبطنا ما يملكه الموجود الى جانب وجوده، لكن إذا كان هناك شيء ما موجود فلابدّ أن يكون شيئاً آخر غير كيف للوجود هو الذي يوجد: أفلا يسير بنا ذلك في الحال الى مقولة الجوهر. .؟ لابدّ أن نجيب عن هذه الأسئلة بالايجاب غير أن ذلك لا يقدح في خط السير الذي سرنا فيه، ذلك لأن المنهج الذي يسير عليه مكتجارت كما بيّنا من قبل (فقرة رقم ٦٩) يمكن أن ينتج طرقاً أخرى بديلة، فلو كان لنا الحق في أن نسير من (أ) الى نتيجة تشمل (ب)، (جـ) معاً، فليس ثمة شيء غريب في امكان أن نسير في

---

(٢١) J. Mctaggart: Ibid. P. 69.

بعض الأحيان من (أ) الى (ب) وبالتالي الى (جـ) أو أن نسير في أحيان أخرى من (أ) الى (جـ) ثم الى (ب): «واني أعتقد أنه كان من الممكن أن نقدم الجوهر في مرحلة مبكرة وأن نرجىء الكيف حتى نصل الى الجوهر، غير أن طريقة السير التي اتبعناها تبدو لي صحيحة أيضاً»[٢٢].

رابعاً: التمايز.. DIFFERENTIATION

٨٥ ـ هناك إذنْ جوهر موجود له كيفيات وعلاقات دون أن يكون هو نفسه كيف ولا علاقة، لكن السؤال الذي يظهر أمامنا في الحال هو: هل توجد جواهر كثيرة أم جوهر واحد فقط..؟ ويمكن أن نسأل هذا السؤال بطريقة مختلفة فنقول: هل الجوهر متمايز..؟ ويطلق مكتجارت كلمة التمايز لتشير الى تعدد الجوهر فحسب لكنه لا يسحب هذا اللفظ على تعدد الكيفيات: «أودّ أن أقصر كلمة التمايز على تعدد الجوهر فحسب بحيث لا تُطلَق على تعدد الكيفيات: فمثلاً طالما أن الشخص هو جوهر فلابدّ لي من القول بأن الكلية.. College تتمايز لأنها مؤلفة من أشخاص لكني لن أقول عن شخص ما أنه متمايز لأننا نستطيع أن نميز فيه بين جانبي الجوهر والكيفيات ولأنه يمتلك من الكيفيات كثرة، ولو أن شخصاً ما قد تحول الى مجموعة متعددة من الجواهر فلابدّ أن يُقال عنه في هذه الحالة: أنه متمايز..»[٢٣].

ولقد سبق أن ذكرنا أن خير وسيلة للبرهنة على أن الجوهر متمايز هي أن يلجأ المرء الى الادراك الحسي وتلك هي الحالة الثانية التي يلجأ فيها مكتجارت الى الادراك الحسي، على الرغم من أنه يقول إن هذا الالتجاء ليس ضرورياً تماماً إذْ يمكن البرهنة أولياً على أنه لا جوهر بسيط وبالتالي أن

---

(٢٢) Ibid. P. 72.

(٢٣) J. Mctaggart: The Nature of existence P. 74.

الجوهر متمايز أو أن له أجزاء. ولكن على الرغم من أن النظرة التي تقول إنه لا يوجد جوهر بسيط نظرة صحيحة فإنه يبدو أنه من الأوفق الالتجاء الى الادراك الحسي إنْ أردنا أن نحظى بقبول عام(٢٤).

٨٦ ـ ومن الواضح أنه لو كان الموجود يشبه عادة أحكامنا التي نصدرها عليه فإن الجوهر لابدّ أن يكون متمايزاً: فما لم تصدق المثالية الذاتية أو الأنا وحدية أو الذات الوحيدة.. Solipsism أو لو لم أكن أنا نفسي بغير حقيقة واقعية.. Reality، فلابدّ أن يكون الأمر في هذه الحالة هو أنني وشيء آخر موجودان ولابدّ أن يعد ذلك دليلاً على أن الجوهر متمايز.

ولا يمكن لهذه النتيجة أن تتغير حتى إذا ما سلّمنا مع «هيوم» «وبرادلي» أن الذات ليس لها واقع حقيقي، طالما أننا لم نذهب كما يفعل هذان الفيلسوفان الى أن هناك واقعاً منفصلاً يفترض خطأ أنه الذات(٢٥).

٨٧ ـ لكن ألا يمكن أن نجد دليلاً أوضح على أن الجوهر متمايز؟ في استطاعتنا أن نجد هذا الدليل الواضح في تمايز مجال الادراك عندنا الذي يتجلّى إنْ لم يكن في جميع اللحظات فعلى الأقل في معظمها، فأنا حين أخبر احساس الاحمرار أو النغمة الحادة بشكل متآني فإنني أدرك مباشرة وجود معطيين منفصلين من معطيات الادراك الحسي ومعطيات الادراك الحسي هي جواهر وهي قد تكون عابرة.. ephemeral في الزمان وقد تكون خاصّة بي أنا وحدي دون أن يشاركني فيها أحد قط، ولكنها مع ذلك لها كيفيات ترتبط بها وهي نفسها ليست كيفيات ولا علاقات وبالتالي فهي جواهر، وهي وإنْ كانت أكثر من جوهر واحد فإن الجوهر متمايز.. «ولابدّ أن يكون ذلك كافياً، لكنا نستطيع أن نذهب أبعد من ذلك أيضاً ونقول: إن الادراك الحسي لمعطى واحد بعينه يبرهن على تمايز الجوهر لأننا لدينا في هذه الحالة الى

(٢٤) Ibid, P. 76.

(٢٥) J. Mctaggart: Ibid. P. 75.

جانب معطيات الادراك، لدينا الادراك نفسه ولو كان الادراك حالة ذهنية ـ كما أعتقد ـ عندئذٍ فإن الحالة والمعطى جوهران، ولو كان الادراك من ناحية أخرى عبارة عن علاقة يكون فيها المعطى حداً واحداً وبالتالي لابدّ أن يكون الحد الآخر شيئاً موجوداً ـ فهناك إذنْ ـ مرة أخرى جوهران موجودان »[٢٦].

٨٨ ـ الادراك إذنْ يؤدّي بنا الى البرهنة على أن الجوهر متمايز، لكن هل في استطاعتنا أن نذهب أبعد من ذلك فنقول إنه ليس الادراك فحسب بل الفكر كله يتضمن تمايز الجوهر . . ؟

الحق أن محاولة الاجابة عن هذا السؤال تعتمد أساساً على نظرتنا الى التفكير، فأنا لا أستطيع أن أصدر حكماً أو أقدم افتراضاً بدون أن أكون على وعي بشيئين على الأقل. فلو أنني مثلاً ـ أثبت القضية التي تقول إن الجوهر غير متمايز، فإنني لابدّ أن أكون على وعي بالمقصود بالجوهر وبعدم التمايز، وإذا ما كان مثل هذا الوعي جزءاً مني فإن هناك إذنْ تمايزاً للجوهر ما دامت أجزاء الذات هي جواهر، ولكن إذا ما كان الحكم أو الافتراض يمكن أن يكون علاقة بين الذات وحدود أخرى غير موجودة فإن الحكم أو الافتراض في هذه الحالة لا يتضمن وجود أي جوهر غير الذات: ولكن حتى إذا كان الفكر بما هو كذلك لا يتضمن تمايز الجوهر فإن معرفتي بأن لي فكراً يتضمن ذلك. لأن المعرفة تقوم على أساس الادراك الذي فيه يكون الفكر الذي أعرف أنني أمتلكه هو المعطى ـ وكغيره من الادراكات يتضمن أن الجوهر متمايز ودون أن نقحم الفكر في المشكلة فإن تمايز الجوهر مؤكد. وهو واضح بذاته أمام أي انسان له ادراكات. وحتى إذا لم يوجد شيء خارجه وحتى إذا لم يكن لديه سوى ادراك واحد، فإن ذلك كما رأينا لابدّ أن يكون كافياً لاثبات تمايز الجوهر[٢٧].

---

(٢٦) Ibid, P. 76.

(٢٧) J. Mctaggart: The Nature of Existence P. 77.

٨٩ ـ الجوهر إذنْ متمايز، والبرهان الذي يعتمد عليه مكتجارت هنا كما سبق أن رأينا برهان تجريبي فهو يقيم اعتقاده بأن الجوهر متمايز على معرفتنا بوجود بعض التمايز الجزئي الذي لا يُعرَف إلاّ بطريقة تجريبية. ولكن ما دام ادراك واحد يكفي للبرهنة على التمايز، فإن مَنْ ينكر التمايز أو يتشكك فيه فإن ذلك يعني أنه يشك أو ينكر كل ادراك. ومثل هذا الموقف هو بعينه الشك الكامل، ولن يكون من السهل على أي شخص أن يشك أو ينكر الادراك دون أن يسلِّم أنه يعرف أنه يشك فيه أو ينكره، ومعرفته بهذا الشك أو الانكار لا يمكن الحصول عليها إلاّ من الادراك وحده[٢٨].

خامساً: العلاقات.. RELATIONS

٩٠ ـ الجوهر إذنْ موجود وهو متمايز وما دام الجوهر يتمايز فإن ذلك يعني أن هناك كثرة من الجواهر، وطالما أن هناك كثرة من الجواهر فلابدّ في هذه الحالة أن تكون هناك **علاقات** بين هذه الجواهر. فجميع الجواهر لابدّ أن تشبه بعضها بعضاً ما دامت كلها جواهر: لكن جميع الجواهر من ناحية أخرى لابدّ أن تختلف بعضها عن بعض ما دامت جواهر منفصلة (والمقصود بالاختلاف هنا.. Diversity ما يُسمَى أحياناً بالاختلاف العددي لاعدم الاتفاق أو عدم التشابه.. Dissimilarity) أمّا الجواهر التي تشبه بعضها بعضاً ويختلف بعضها عن بعض ترتبط فيما بينها بعلاقات التشابه والاختلاف.. Similarity and Diversity[٢٩].

٩١ ـ العلاقة مثلها مثل الكيف لا يمكن تعريفها لكن في استطاعتنا فحسب أن نوضح ما الذي نعنيه بها عن طريق تقديم بعض الأمثلة: حين نقول إن (أ) أكبر من (ب) أو متساو مع (ب) أو على يمين (ب) أو يحب (ب)

J. Mctaggart. Ibid. P. 77.

J. Mctaggart, Ibid. P. 79.

أو يجهل (ب). . فإننا في هذه الحالة نقرر وجود علاقة بين أ و ب ولكننا لا نستطيع أن نعرِّف العلاقة بأنها ارتباط شيء ما بشيء آخر، أو ما يوجد بين شيء وآخر لأننا لكي نعطي هذه العبارات معناها الكامل الذي يجعلها علاقة حقيقية لابدّ أن نعرفها على أنها نوع من الارتباط الذي يحدث بين الأشياء وهكذا نجد أن تعريف العلاقة لابدّ أن يتضمن دوراً[٣٠].

٩٢ ـ وتكون العلاقة بين حدين، لكنها قد تكون كذلك بين أكثر من حدين كما هي الحال حين نقول مثلاً أن: أ و ب و جـ متساوية جميعاً؟ ومن ناحية أخرى يمكن أن يكون للعلاقة حد واحد فحسب لأن الذات ـ مثلاً ـ يمكن أن تكون على علاقة بنفسها، وكل جوهر له بذاته علاقة الهوية ـ وبعض الجواهر الأخرى يحتقر نفسه أو يزدري ذاته. الخ. وعلى ذلك فإننا لا نستطيع أن نقول أن كل علاقة لابدّ أن يكون لها أكثر من حد واحد فماله علاقة ـ حتى ولو كان للعلاقة حد واحد ـ يتضمن لوناً من الكثرة أو التعدد لأن هذه العلاقة باستمرار تربط شيئاً بشيء آخر، حتى إذا ما كانت تربط شيئاً بنفسه فحسب لأن الحد الذي يرتبط بنفسه بهذا الشكل هو إنْ أردنا أن نستخدم مجازاً ليس سيئاً ـ هو طرفي العلاقة معاً، وهذا يتضمن لوناً من الكثرة على الرغم من أنها بالطبع ليست كثرة من الجواهر. وربما اتضح ذلك أكثر لو أننا لاحظنا أنه من المستحيل أن نعبر عن أية علاقة اللّهم إلا إذا استخدمنا حدين أو حداً واحداً مرتين.

فقد تكون الحالة التي أمامنا هي أن (أ) لا يحب شخصاً آخر غير نفسه. لكن تلك الحالة لابدّ من التعبير عنها إمّا بقولنا إن «أ يحب أ» أو أن «أ يحب نفسه» فلا يمكن التعبير عنها ببساطة بقولنا: «أ يحب» التي لا تعني إلاّ أن أ يحب شخصاً ما دون أن نحدد مَنْ هو هذا الشخص[٣١].

---

(٣٠) Ibid, 80.

(٣١) Ibid. P. 79. 80.

٩٣ ـ ويعتقد مكتجارت أن الفرق بين العلاقات والكيفيات واضح بما فيه الكفاية حتى على الرغم من أنه يستحيل تعريف هذا الفرق بينها طالما أنهما معاً حدان لا يمكن تعريفهما. إذْ يمكن أن نقول إن الكيفيات هي كيفيات لشيء ما على حين أن العلاقات ليست علاقات لشيء ما، بل بين شيء ما وشيء آخر. وعلى الرغم من أن ذلك قد يساعدنا في التحقيق من الفرق والاختلاف بين الكيف والعلاقة، فانه لن يقدم لنا تعريفاً لهذا الفرق طالما أن لـ of وبين Between كما يُستخدمان هنا لا يمكن فهمهما إلاّ بمساعدة تصورات الكيف والعلاقة[٣٢].

ولو صحّ ما قلناه حتى الآن عن العلاقة فسوف ينتج من ذلك أن العلاقة تصور لازم في وصف الوجود، لأن الموجود له علاقات. وطالما أن تصور العلاقة لا يمكن تعريفه فسوف يكون من المستحيل أن نستبدل به أية تصورات أخرى يمكن أن تعتبر مرادفات له.

ولقد بذلت جهود مضنية في سبيل التخلص من مقولة العلاقة وحاول كثير من الفلاسفة الاستغناء عن هذه المقولة في نظرياتهم عن الوجود وربما أكثر هذه المحاولات شيوعاً استبدال الكيف بالعلاقة. والسبب الرئيسي الذي يُقدَّم لرفض العلاقات هو أنه ليس ثمة مجال لوجودها، فهي ليست موجودة في الحدود فهي بين الحدود وليست «في الحدود»، ومن ثمّ يظهر سؤال هو هل هناك شيء يمكن أن توجد فيه العلاقة..؟ وحين يكون الجواب بالسلب فإننا نصل الى هذه النتيجة وهي أن العلاقات مستحيلة[٣٣].

---

(٣٢) Ibid. P. 80.

(٣٣) يشير مكتجارت الى أن «هذا هو الخط الذي تسير فيه حجة لوتزه.. Lotze وليبنتز Leibnitz أمّا اعتراضات مستر برادلي فهي مختلفة وتؤدّي الى نتيجة مختلفة فهو لا يحاول كما يفعل لوتزه وليبنتز أن يرد العلاقات إلى الكيفيات وإنما يرفض الكيفيات والعلاقات على السواء.

٩٤ ـ لكن ذلك ليس صحيحاً إذْ أنه يفترض أن العلاقة لابدّ أن تكون مستحيلة مالم يوجد شيء واحد توجد فيه أو تلازمه مثل الكيف. وهذا الرأي يعتقد أن معيار إمكان وجود علاقات هو أن تكون هذه العلاقات كالكيفيات سواء بسواء فإنْ كان ذلك غير ممكن قيل إن العلاقات في هذه الحالة مستحيلة وأن أحكام العلاقات لابدّ أن تحلّ محلها أحكام الكيف. وعلى أية حال فإنه ليس ثمة ما يبرر افتراض أن تكون العلاقة مستحيلة مالم تكن ملازمة لشيء ما كما يفعل الكيف. وإذا تساءلنا: في أي شيء توجد العلاقة..؟ فإننا يمكن أن نجيب أن العلاقة لا توجد في شيء ما ولكنها توجد بين حدين أو أكثر أو بين الحدود نفسها، والتصور «بين» هو مثل تصور «في» تُصور نهائي.. Ultimate ولا يتضمن أيٌ منها أيّ لونٍ من ألوان التناقض. وما يبرر استخدامها هو أنه يستحيل أن نقرر شيئاً ما دون أن يستلزم ذلك تقرير وجود العلاقات والكيفيات فمادام الجوهر موجوداً فإنه لابدّ أن يكون في هوية مع نفسه، وما دام هناك أكثر من جوهر واحد فإن هذه الجواهر لابدّ أن يتشابه بعضها مع بعض ويختلف بعضها عن بعض، ولابدّ من أن نلاحظ هنا في وضوح أن القضايا التي تثبت تلك العلاقات سوف تكون صادقة صدقاً مطلقاً، فليست المسألة أننا نقترب من الحقيقة أكثر حين نثبتها بينما نبتعد عن الحقيقة حين ننكرها كلا ان المسألة هي أنه لا يمكن أن يكون هناك جوهر مالم يكن صحيحاً صحة مطلقة أنه في هوية مع نفسه، ولا يمكن أن يكون هناك أكثر من جوهر واحد مالم يكن من الصواب بطريقة مطلقة أن نقول أن هذه الجواهر متشابهة ومختلفة(٣٤).

٩٥ ـ تصور العلاقة إذنْ تصور أساسي للوجود ولابدّ من قبوله بوصفه تصوراً صحيحاً، لكن قد يُقال إن الجواهر هي حقاً في علاقات لكن التعبير عن هذه الحقيقة إنما يكون تعبيراً كيفياً فحسب غير أن هناك ثلاثة وقائع تجعلنا نتشكك في هذه المسألة:

---

(٣٤) J. Mctaggart: The Nature of existence. Vol. I. P. 82.

أولاً: صحيح أن العلاقة يمكن أن تقوم في كل حد من حدودها على الكيف، غير أن ذلك لا يعني أنها يمكن أن تُرَدّ الى هذه الكيفيات فإذا كان (أ) أوسع من (ب) فإن هذه العلاقة قد تعتمد على واقعة أن مساحة (أ) ميل مربع على حين أن مساحة (ب) فدان، وإذا كان (أ) يلهب حماس (ب) فإن هذه العلاقة قد تعتمد على الآراء السياسية التي يعتنقها (أ) وعلى مدى حساسية (ب) وسرعة تأثره. لكن القضية التي تتحدث عن حجم (أ) والقضية التي تتحدث عن حجم (ب) لا تساوي القضية التي تتحدث عن أن (أ) أكبر من (ب) على الرغم من أن القضية الأخيرة قد تكون نتيجة مؤكدة ومباشرة للقضيتين السابقتين. والقضية التي تتحدث عن آراء (أ) السياسية والقضية التي تتحدث عن سرعة تأثر (ب) لا ترادفان القضية التي تقول إن (أ) يلهب حماس (ب) أو يثيره رغم أنها قد تنتج من القضيتين السابقتين بواسطة قوانين الطبيعة البشرية.

ثانياً: صحيح أن وجود علاقة بين جوهرين تعني وجود كيف في كل هذين الجوهرين والقضية التي تقول إن (أ) يحب (ب) تعبر عن علاقة بين (أ) و (ب)، ولكن صدقها يستلزم صدق قضايا مثل (أ) محب (ب) و (ب) موضوع حب (أ) وهي قضايا تقرر كيفيات (أ) و (ب) لكننا لا نستطيع أن نقرر هذه الكيفيات في ألفاظ تحذف تصور العلاقة، ما دام الشخص الأول هو كيف شخص يحب (ب)، والثاني كيف كونه محبوب بواسطة (جـ) وبالتالي فلا واحدة من هاتين القضيتين يمكن تقريرها بدون ادخال تصور الحب أو الاعجاب الذي هو علاقة.

ثالثاً: تحدد العلاقة كيف أي كل Whole يشمل جميع حدود العلاقة فقد نقول إن كيف هذه الغرفة يحتوي المنضدة (أ) والمنضدة (ب) حيث أن (أ) كبيرة عن (ب)، لكن هذا الكيف عندئذ لا يمكن أن يتقرر اللّهم إلاّ

باستخدام تصور « أكبر من » وبالتالي لا يمكن أن يتقرر دون استخدام علاقة ما[٣٥].

٩٦ ـ والعلاقة مثلها مثل الكيفيات إمّا أن تكون بسيطة أو مركبة أو معقدة. أمّا العلاقة البسيطة فهي علاقة لا تقبل التحليل وبالتالي فهي لا يمكن تعريفها. وأمّا العلاقة المركبة فهي علاقة لا تتألف من تجمع علاقات أخرى لكنها يمكن تحليلها وتعريفها بواسطة خصائص أخرى سواء أكانت هذه الخصائص كيفيات أم علاقات أم هما معاً.

وجميع العلاقات تقع في فئات ليس لها نظير في الكيفيات:

أولاً: كل علاقة هي ذلك الذي لا يرتبط إلاّ بنفسه أو لا يمكن أن يرتبط بنفسه أو يمكن أن يرتبط إمّا بنفسه أو بغيره: فالجوهر ـ على سبيل المثال ـ لا يمكن أن يرتبط بنفسه في هوية واحدة فلا يمكن أن يكون أباً لنفسه: وهو يمكن أن يعجب إمّا بنفسه أو بشخص آخر. ومعنى ذلك أن كل علاقة هي إمّا علاقة منعكسة أعني يمكن عكس حدودها.. Reflexive أو علاقة لا منعكسة أعني لا يمكن عكس حدودها.. Unreflexive أو علاقة جائزة الانعكاس أعني يجوز وقد لا يجوز عكس حدودها.. Not - reflxive.

ثانياً: كل علاقة من ذلك النوع القائل أنه إذا كانت (أ) ترتبط بـ (ب) فإن (ب) لابدّ أن ترتبط بـ (أ) أو لا يمكن أن ترتبط بـ (أ) أو أنها قد ترتبط وقد لا ترتبط بـ (أ)، ومن ثمّ فإنْ كانت (أ) مساوية لـ (ب) فإن (ب) تكون مساوية لـ (أ). وإذا كان (أ) هو والد (ب)، فإن (ب) لا يمكن أن يكون والد (أ)، وإذا كان (أ) يحب (ب) فإن (ب) قد يحب وقد لا يحب (أ).
وهكذا تكون لدينا ألوان من العلاقات الآتية:
علاقات تماثل.. Symmetrical وعلاقات اللاتماثل Un symmetrical وعلاقة

---

(٣٥) J. Mctaggart the Nature of Existence P. 83.

جواز التماثل. Mon - Symmetrical[٣٦] والعلاقة تكون تماثلية إذا كانت ع = عَ أي أننا لو لدينا الصيغة (أ ع ب) أمكن أن نستبدل بها هذه الصيغة (أ عَ ب) .

ومن أمثلة الكلمات التي تدل على علاقة تماثلية: شقيق، ابن عم، يساوي، يختلف عن . . . الخ. فلو قلنا أن (أ) شقيق (ب) أمكن كذلك أن نقول أن (ب) شقيق (أ). . الخ.

والعلاقة تكون ي تماثلية حين تكون ع وعَ نقيضين بمعنى أنه لو كانت لدينا هذه الصيغة (أ ع ب) استحال أن تصدق معها كذلك هذه الصيغة الأخرى (ب عأ). ومن أمثلة الكلمات التي تدل على العلاقة اللاتماثلية: أكبر من قبل والد، فوق. . . الخ.

والعلاقة تكون جائزة التماثل حين تكون ع، عَ لاهما بالمتساويتين ولا هما بالمتناقضتين وفي هذه الحالة يجوز أن نتجه بالعلاقة في كلا الاتجاهين كما يجوز ألّا يحتمل الأمر هذا الاتجاه المزدوج فلو كانت لدينا صيغة كهذه: (أ ع ب) لم يكن في مستطاعنا أن نحكم بصدق أو بكذب (أ عَ ب) لاحتمال الوجهين.

ومن الكلمات التي تدل على هذه العلاقة الجائزة التماثل: يحب، ينظر. . . الخ. فلو قلنا إن (أ) يحب (ب) كان من الجائز أن (ب) يحب (أ) وكان من الجائز أيضاً ألّا يكون الأمر كذلك. أو قلنا إن (أ) ينظر الى (ب) كان قولنا (ب) ينظر الى (أ) محتمل الصدق والكذب. .

ثالثاً: كل علاقة من ذلك النوع القائل إنه إذا كانت (أ) ترتبط بـ (ب) و (ب) بـ (جـ)، عندئذ إمّا أنه لابدّ أن ترتبط (أ) بِـ (جـ) أو لا يمكن أن ترتبط بـ (جـ) وقد ترتبط وقد لا ترتبط بـ (جـ) فإذا كان (أ) حد (ب) و(ب) حد

---

(٣٦) J. Mctaggart, P. 84.
وراجع أيضاً الدكتور زكي نجيب محمود: « المنطق الوضعي » الجزء الأول ص ١٥٩ - ١٦١.

(جـ) عندئذ فإن (أ) هو حد (جـ). لكن إذا كان (أ) هو والد (ب)، و(ب) والد (جـ) عندئذ فإن (أ) لا يمكن أن يكون والد (جـ)، إذا كان (أ) هو أول ابن عم (ب)، و(ب) هو أول ابن عم (جـ) عندئذ فإن (أ) قد يكون وقد لا يكون أول ابن عم (جـ). وهكذا يكون لدينا فئات من العلاقات هي: علاقة تَعَدٍّ . . Transitive وعلاقة لا متعدية. . intransitive علاقة جائزة التعدي. . Mon - Transitive[٣٧].

٩٧ - كيف ترتبط هذه الفئات الثلاث من العلاقات في رأي مكتجارت. .؟ الواقع أن علاقة الهوية. . Identity والاختلاف. . Diversity والتشابه. . Similarity تتعلق كلها بالجوهر، فجميع الفئات في المجموعة الأولى ممثلة في الجوهر، لأن الهوية منعكسة، والاختلاف غير منعكس، والتشابه قد ينعكس وقد لا ينعكس.

وفي المجموعة الثانية نجد أن الاختلاف والتشابه هما معاً علاقة تماثلية والعلاقة بين الموضوع وكيفه هي علاقة لا تماثلية، ما دام الجوهر لا يمكن أن يكون ملائماً للكيف، ومن ثمّ فليس لدينا الحق حتى الآن في أن نقول إن هناك علاقات جائزة التماثل لكن الواقع أننا سوف نجدها في علاقة التعين، حيث أن التعين هو من هذه الفئة من العلاقات.

وفي المجموعة الثالثة نجد أن التشابه هو ببساطة جائز التعدي لأنه إذا كانت (أ) تشبه (ب) فحسب من حيث الخاصية (س)، و (ب) تشبه (جـ) فقط من حيث الخاصية (ع) فإن تشابه (أ) مع (ب) وتشابه (ب) مع (جـ) لا هو يضمن ولا هو يستبعد تشابه (أ) مع (جـ). ولكن التشابه النوعي هو علاقة متعدية.

فإذا كانت (أ) تشبه (ب) من حيث الخاصية (س)، و (ب) تشبه (جـ) من حيث الخاصية (س): عندئذ فإن (أ) تشبه (جـ) من حيث الخاصية (س)

---

(٣٧) J. Mctaggart Ibid. P. 85.

ونحن لم نصل بعد الى حالة علاقة اللاتعدي، لكننا سوف نجدها في القسم التالي مباشرة حين نحصل على سلسلة الخصائص المشتقة[٣٨].

سادساً: الخصائص المشتقة.. Derivative Characteristics

٩٨ ـ رأينا فيما سبق أن الواقعة التي نعبر عنها بقولنا « أ يحب ب » يمكن أيضاً أن نعبر عنها بقولنا إن « أ » معجب بـ « ب » أو أن « أ » له كيف الاعجاب أو الحب لـ « ب » ولا يجعلنا ذلك نستغني عن تصور العلاقة لكنه ينقلنا الى تصور الخصائص المشتقة. وليس لدينا حتى الآن سوى فئة واحدة من الخصائص المشتقة وأعني بها الكيفيات المشتقة، فحدوث أية علاقة يتضمن حدوث كيف في كل حد من حدودها ـ كيفية كونه حداً في تلك العلاقة وأي علاقة للوجود يمكن أن تخلق بهذه الطريقة لا كيفاً واحداً بل مجموعة متعددة من الكيفيات فلو أن (أ) يعجب بـ (ب، جـ، د) فذلك يجعل (أ) في علاقة واحدة فحسب هي علاقة الاعجاب. فهو سوف تكون له كيفيات مشتقة ثلاثة: معجب بـ (ب) ومعجب بـ (جـ) ومعجب بـ (د).

وعلى الرغم من أن هذه الكيفيات متضمنة في العلاقات فإنه يمكن التمييز بينها بوضوح ذلك لأن الكيف ـ ولا كذلك العلاقة ـ يمكن أن يُحمَل، وأن يُحمَل على جوهر مفرد حتى عندما تكون العلاقة جائزة الانعكاس كما هي الحال في المثال الذي ضربناه، فالعلاقة هي بين (أ) و (ب) لكن الكيف يُحمَل على (أ) وحدها. والفرق بينهما يبدو أقل وضوحاً إذا ما أخذنا علاقة مثل « أكبر من » لأن الشكل المألوف الذي تُصَاغ فيه هذه العلاقة نعبر عنه بقولنا « أ أكبر من ب » وهي لا تختلف من الناحية اللغوية أو النحوية عن الصورة التي ينبغي علينا أن نعبر عن كيف (أ) الذي خلقته العلاقة. لكن الفرق بين الكيف والعلاقة يتضح إذا ما أخذنا علاقة مثل « أ » يعجب بـ

(٣٨) J. Mctaggart: The Nature of Existence Vol. I, P. 85.

« ب » حيث نجد أن التقرير الطبيعي للكيف المشتق لابدّ أن يكون « أ » معجب بـ « ب »[٣٩].

الكيفيات المشتقة ـ شأنها شأن غيرها من الكيفيات الأخرى ـ تتضمنها طبيعة الجوهر على نحو ما عرفناه وبالتالي فإن طبيعة الجوهر على الرغم من أنها تتألف من الكيفيات فإنها سوف تشمل أيضاً العلاقات والصلات[٤٠].. والصلات عند مكتجارت هي نفسها الخصائص المشتقة Relation - ships: « على حين أن الاعجاب والكيف هما علاقات فإن إعجاب (أ) بـ (ب) وكيف (أ) و (ب) هما صلات[٤١].. Relation ships »

٩٩ ـ وينظر مكتجارت الى العلاقات والصلات على أنها داخلية وينتج من ذلك ـ كما يقول ـ أنه إذا كان الزمان والتغير حقيقين وإذا كانت القضية التي تقول « أ هي الآن س » لها معنى محدد، فإن طبيعة الشيء سوف تتغير إذا ما تغيرت إحدى علاقاته أو صلاته حتى إذا لم يحدث له هو نفسه شيء يمكن أن نقول عنه أنه تغير، فلو أن (أ) التي هي أكثر نحافة من (ب) صارت أكثر بدانة من (ب) عندئذٍ فإن طبيعة جسم (ب) سوف تتغير على الرغم من أنها هي نفسها لم تصبح لا أكثر بدانة ولا أكثر نحافة مما كانت عليه من قبل، لأنها في البداية كانت أكثر بدانة من جسم (أ) وهي الآن أكثر نحافة من جسم (أ) وهذا التغير في الصلات يتضمن تغيراً في الكيفيات وبالتالي تغيراً في الطبيعة.

وفضلاً عن ذلك فإنه إذا ما تغير جوهر ما فإن ذلك يعني أنه لابدّ للجواهر من أن تتغير، فلو افترضنا أن (أ) و (ب) جوهران فإنهما لابدّ من أن يرتبطا بعلاقة التشابه والاختلاف إنْ لم يرتبطا بعلاقات أخرى، فإذا ما تغيرت

---

(٣٩) J. Mctaggart: The Nature of Existence P. 86 - 7.

(٤٠) Ibid. P. 87.

(٤١) Ibid. P. 86.

(أ) عندئذ فإن الموضوع الذي ترتبط به (ب) بعلاقات معينة تتغير، فالموضوع الذي يمتلك هذه العلاقات سيكون له الآن طبيعة مختلفة، ومن ثمّ فسوف تتغير الصلة. وبدلاً من أن تكون العلاقات (س ص) مع جوهر له طبيعة (ق ك) فإن هذه العلاقات سوف تكون الآن مع جوهر له طبيعة (ق ك ل)، وذلك يعني أن الكيف المشتق في (ب) قد تغير، ومن ثمّ فإن طبيعة (ب) قد تغيرت: « والكيفيات التي تظهر بهذه الطريقة من الصلات هي كيفيات حقيقية.. Real كغيرها من الكيفيات الأخرى، لكن طالما أنها تختلف عن الكيفيات الأخرى فإنه من المرغوب فيه أن يكون لها اسم منفصل: « وأنا أقترح أن نسمي الكيفيات التي تنشأ بهذه الطريقة باسم الكيفيات العلائقية.. Relational Qualities وأن تُسمى الكيفيات التي لا تنشأ بهذه الطريقة باسم الكيفيات الأصلية[٤٢] ..Original Qualities ».

١٠٠ ـ وهناك الى جانب الكيفيات التي تنشأ من الكيفيات الأصلية ـ صلات ناشئة أيضاً، وكل كيف يمكن أن يخلق مثل هذه الصلات، لأنه إذا كان جوهر ما له كيف معين فإن ذلك يخلق صلة بين الجوهر والكيف. ومن ناحية أخرى فإن الصلات هي نفسها تخلق صلات أخرى جديدة. ذلك لأن الجوهر الذي له صلة بشيء ما له علاقة بهذه الصلة كما أن له علاقة بالحدود التي ترتبط بها هذه الصلة سواء بسواء: فمثلاً إذا كانت (أ) تساوي (ب)، عندئذ فإن (أ) الى جانب أنها ترتبط بـ (ب) فإنها ترتبط بالصلة بين نفسها وبين (ب)، طالما أنه لكي تكون حداً في صلة ما فإن ذلك يعني أن ترتبط به: « وإني لأقترح أن نصنف العلاقات التي تنشأ على هذا النحو مع الكيفيات العلائقية تحت اسم عام هو الخصائص المشتقة، وجميع الكيفيات والعلاقات التي لا تظهر بهذه الطريقة سوف أطلق عليها اسم الخصائص الأصلية وعلينا أن نلاحظ أن هناك نوعين من العلاقات المشتقة ونوعاً واحداً فقط من الكيفيات المشتقة، ما دامت العلاقات المشتقة قد نشأت بواسطة

(٤٢) J. Mctaggart: The Nature of existence P. 88.

الكيفيات والعلاقات معاً، على حين أن الكيفيات المشتقة تنشأ من العلاقات وحدها »[٤٣].

ومعنى ذلك أن كل خاصية من خصائص الجوهر تخلق سلسلة لا متناهية من خصائص هذا الجوهر، فلو أننا بدأنا من خاصية أصلية فسوف تكون هناك الصلة المشتقة بين الجوهر والكيف ثم الكيف المشتق المتعلق بالارتباط بهذه الصلة. . وهكذا الى مالا نهاية. ولو أننا بدأنا من الصلة الأصلية فسوف يكون هناك الكيف المشتق المتعلق بالارتباط بتلك الصلة والصلة المشتقة بين الجوهر وذلك الكيف وهكذا الى مالا نهاية.

وفضلاً عن ذلك فإننا كلما وصلنا الى صلة في أي سلسلة من هذه السلاسل فإن تلك الصلة تخلق الى جانب الكيف المشتق فيها صلة مشتقة منها، وتظهر من كل واحدة من هذه سلسلة لا متناهية تنقسم من جديد قسمين عند كل عضو يكون هو نفسه صلة، وجميع الكيفيات في هذه السلاسل اللامتناهية هي أجزاء من طبيعة الجوهر الذي يملك هذه الكيفيات ومن ثمّ فإن هذه الطبيعة هي كيف مركب من عدد لا متناهٍ من الأجزاء: « وهذه السلاسل ليست على كل حال دوراً فاسداً، لأنه ليس من الضروري اكمالها لكي نحدد معنى الحدود الأولى. إن معنى العضو الأول في هذه السلسلة لا يعتمد على العضو الأخير بل العكس إن معنى العضو الأخير هو الذي يعتمد على العضو الأول أو على الحدود السابقة في السلسلة، فالقول بأن (أ حدّ) يجعلنا نبدأ في سلسلة لا متناهية من الكيفيات والعلاقات. لكن معنى (أ حدّ) لا يتوقف على معنى القضايا التي تقرر هذه الكيفيات والعلاقات ومن ثمّ فإن مثل هذه السلسلة اللامتناهية ليست علاقة خطأ »[٤٤].

درسنا حتى الآن: الكيفيات والجواهر والعلاقات ووجدنا أنه من

---

(٤٣) Ibid.

(٤٤) J. Mctaggart. Ibid. P. 89.

المستحيل أن نستغني عن أي من هذه المقولات الثلاث في دراستنا للوجود الفعلي، لكن مما يلفت النظر حقاً أن نجد أن الكيف من بين هذه المقولات ـ هو الأكثر ثباتاً والأدنى الى القبول عند الفكر الشائع من الجوهر أو العلاقة، بل إننا نجد أن كثيراً من المذاهب الفلسفية رفضت فكرة الجوهر أو فكرة العلاقة لكنها مع ذلك أبقت على فكرة الكيف، لكنه ليس ثمة مذهب رفض الكيف وأبقى مع ذلك على العلاقة أو الجوهر أو كليهما.

ولو أننا تساءلنا لماذا تقف الكيفيات أو الخصائص على أرض أكثر صلابة من أرض الجوهر والعلاقة لكان لدينا في الغالب ثلاثة أسباب لذلك:

السبب **الأول**: هو ما يُقال عادة من أن الخصائص أو الكيفيات هي الجوانب الوحيدة التي ندركها ادراكاً حسياً مباشراً. أو هي الأشياء الوحيدة التي نكون على وعي مباشر بوجودها، والواقع أن ذلك خطأ نظراً لأن المعطيات الحسية التي ندركها هي نفسها جواهر، وقد لا تكون دائمة أو مستقلة، بل قد تكون حوادث أو حالات في أذهاننا لكنها تمتلك كيفيات وترتبط بعلاقات دون أن تكون هي نفسها كيفاً ولا علاقة وبالتالي فهي جواهر حسب تعريفنا للجوهر: «وسبب هذا الخطأ هو ـ فيما أعتقد ـ أننا في حالة المعطيات الحسية اعتدنا في حياتنا اليومية المألوفة على الاعتقاد في كيفيات مقابلة أو مطابقة للموضوعات الخارجية. فأنا مثلاً لديّ احساس باللون الأصفر وهذا الاحساس يقودني الى الاعتقاد ـ إنْ صواباً أو خطأ ـ في وجود أشياء خارجية لها لون أصفر. والقاعدة هي أن وجود المعطى الحسي ليس له بالنسبة لي أية أهمية ذاتية intrinsic أما ما يهمنا اهتماماً كبيراً في الأعم الأغلب فهو وجود الموضوع نفسه الذي قادني إلى الاعتقاد في وجوده: إذْ يهمني جداً على سبيل المثال ما إذا كانت العملة التي أحملها في يدي شلناً أم جنيهاً ذهبياً أو ما اذا كان الحيوان الذي قابلته كلباً أم أسداً»(٤٥).

---

(٤٥) J. Mctaggart: Ibid. P. 92 - 94.

والسبب الثاني: هو أن كل جوهر يرتبط بالخصائص ارتباطاً مباشراً على حين أن كل خاصية للوجود لا ترتبط مباشرة بالجواهر، لأن بعضها هي خصائص للخصائص، وهذا لا يؤثر في ضرورة الجوهر لكنه قد يعطي للخصائص مظهر الاستقلال ـ رغم أنه مظهر خاطىء ـ أكثر من الجوهر.

والسبب الثالث: هو أننا لا نستطيع أن نعرف شيئاً عن طبيعة الجوهر اللّهم إلاّ بمعرفة أن هذا الجوهر له خصائص معينة. حتى أن معرفتنا بأنه جوهر وأنه موجود تعني أننا نعرف أن له خصائص الجوهرية.. Substantiality والوجود ولا يكون لنا الحق أن نعتقد في وجود جوهر جزئي اللّهم إلاّ إذا كان لدينا الحق في أن نعتقد أن له خصائص أخرى الى جانب تلك الخصائص.

وهذه الأسباب الثلاثة قد تفسِّر الاعتقاد الشائع بأن الخصائص أكثر لزوماً من الجوهر. لكن لماذا ننظر الى الكيفيات على أنها أكثر لزوماً من العلاقات..؟ ولماذا نلوم العلاقات لأنها لا تستطيع أن تكون ملازمة في داخل الشيء كما هي الحال في الكيفيات على حين أن أحداً لا يلوم الكيفيات لأن الأشياء لا تستطيع أن ترتبط بها كما هي الحال في العلاقات..؟ في اعتقادي أن الاجابة عن هذه الأسئلة إنما توجد في بعض الحالات في الاعتراض الكبير الذي يسلِّم به كثير من المفكرين وهو أن المنفصل يمكن أن يكون بالضبط شأنه شأن المرتبط. وتقرير العلاقة يتضمن هذا التسليم ما عدا في حالة العلاقات المنعكسة فجميع العلاقات تتطلّب على الأقل حدين يكونان بالضرورة منفصلين طالما أنهما حدان، ومتصلين طالما أنهما مرتبطان. أمّا تقرير الكيف فإنه لا يتضمن مثل هذا التسليم وهكذا فإن المفكرين الذين رفضوا مثل هذا التسليم قد هربوا من العلاقات ولجأوا الى الكيفيات(٤٦).

(٤٦) J. Mctaggart: Ibid. P. 93, 94.

سابعاً: عدم تشابه الجواهر .Dissimilarity of Substances

١٠١ ـ السؤال الذي يظهر أمامنا الآن هو: أيمكن أن يكون لجوهرين طبيعة واحدة بالضبط ، أعني نفس الطبيعة ، أم أن واقعة أنهما جوهران متباينان يتضمن أنهما لابدّ أن يكون بينهما شيء من الاختلاف في طبيعتهما ؟ وإذا لم يكن ثمة اختلاف بين طبيعة شيئين فلا بدّ أن يكونا بالضبط متشابهان أتمّ ما يكون التشابه لدرجة أن تساؤلنا يمكن أن يتخذ صورة التساؤل عمّا إذا كان الاختلاف يستلزم عدم التشابه مستخدمين مصطلح عدم التشابه لكي نحذف فحسب التشابه التام ، وكمصطلح يتفق مع التشابه الجزئي .

١٠٢ ـ الكيفيات التي تؤلف طبيعة أي جوهر إنما تقع في فئتين: الأولى، هي الكيفيات الأصلية والكيفيات المشتقة من الصلات الأصلية. والثانية تشمل جميع الكيفيات المشتقة الأخرى، والفرق بينهما هو أن الكيفيات في الفئة الثانية تنشأ بطريقة مباشرة أو غير مباشرة عن كيفيات الفئة الأولى وأننا حين نعرف كيفيات الفئة الأولى فإنه من غير الضروري أن نعرف كيفيات الفئة الثانية ما دامت يمكن استنباطها من الأولى، ويطلق مكتجارت على هاتين الفئتين اسم الكيفيات الأولية. . Primary qualities والكيفيات المكررة. . Repeating qualities وهو يعطي الكيفيات الأولية هذه مجالاً ومعنى أوسع من الكيفيات الأصلية ما دامت الكيفيات الأولية تشمل كلًّا من الكيفيات الأصلية والمشتقة في آنٍ معاً الناشئة مباشرة من العلاقات الأصلية[٤٧].

فإذا كان ثمة اختلاف في طبيعة الجواهر فلابدّ أن يكون هناك اختلاف في كيفياتها الأولية. . Primary لأن الصيغة التي تسير عليها الكيفيات التكرارية هي أنه لا يمكن أن يكون هناك اختلاف في هذه الكيفيات لا ينشأ

---

(٤٧) J. Mctaggart: The Nature of Existence. P. 89 - 90.

من اختلاف ما في الكيفيات الأولية. إن الكيفيات الأولية إمّا أن تكون كيفيات أصلية أو كيفيات مشتقة مباشرة من الصلات الأصلية.

ويبدو أنه لا يوجد مبرر يجعلنا ننكر امكان أن يختلف جوهران دون أن يكون بينهما أدنى اختلاف في كيفياتهما الأصلية ويمكن بالطبع أن تختلف الجواهر جميعاً في كيفياتها الأصلية بل ومن الممكن أن يكون لكل جوهر كيف أصيل بسيط لا يملكه سواه: ومن الممكن أيضاً أن يختلف أي تجمع للكيفيات الأصلية في جوهر ما - على الأقل في بعض مكوناته - عن تجمع الكيفيات الأصلية في أي جوهر آخر. .

غير أننا ليس لنا الحق أن نفترض أن الأمر لابدّ أن يكون كذلك، وإذا كان الاختلاف يتطلب فرقاً في الطبيعة فإن هذا المطلب يمكن تحقيقه عن طريق الفروق في الكيفيات العلائقية والتي يسببها الفرق في الصلات الأصلية.

١٠٣ - علينا ألّا ننسى أن المشكلة هي حول التشابه الدقيق أو التام. . Exact Similarity وأن هذا التشابه الدقيق يضمن ألّا يكون هناك فرق في أية صلة مهما كانت هذه الصلة خارجية أو محايدة: فالشيئان لا يتشابهان تشابهاً دقيقاً إذا ما كان أحدهما معروف لي والآخر غير معروف، كلا ولا هما متشابهان تشابهاً دقيقاً إذا كان أحدهما يمكن لي أن أدركه وأن أفكر فيه بدون الآخر حتى ولو كنت في أحيان أخرى أستطيع أن أفكر فيهما معاً وأن أدركهما معاً بطريقةمتآنية - إذْ أن أحدهما في هذه الحالةله خاصةأن شخصاً جزئياً معيناً في زمان محدد يعرفه على حين أن الآخر لا يمتلك هذه الخاصية، كلا ولا هما يتشابهان تشابهاً دقيقاً إنْ هما أمكن التمييز بينهما بواسطة الأسماء أو الأعداد بالغاً ما بلغ تعسف هذا التمييز ما دام أحدهما سوف يكون اسمه (س) والثاني اسمه (ص)[٤٨].

---

(٤٨) J. Mctaggart. The Nature of Existence Vol. I. P. 95 - 96.

أيمكن إذنْ أن يكون هناك شيئان متشابهان أتم ما يكون التشابه: «في اعتقادي أن الاجابة عن هذا السؤال ستكون بالنفي، إذْ لا يمكن أن يكون هناك مثل هذا التشابه التام على الاطلاق[49]. وها هنا نجد مكتجارت يتأثر تأثراً واضحاً بالفكرة الهيجلية التي تربط بين المشابهة والمخالفة برباط وثيق. يقول هيجل في هذا المعنى: «ليس هناك شيئان متشابهان أتم ما يكون التشابه، تلك قاعدة تعني أن الشيئين متشابهان ومختلفان في آن معاً، هما متشابهان لأنهما معاً أشياء ولأنهما بصفة أكثر عمومية اثنان لأن كلًا منهما شيء وكلًا منهما واحد كالآخر سواء بسواء وبالتالي فكل منهما يشبه الآخر من هذه الزاوية - وهما مختلفان على أساس افتراض القاعدة نفسها؛ وهكذا نصل الى هذه النتيجة: إن الأشياء تختلف في جانب وتتشابه في جانب وهو ما تعبر عنه مقولة المشابهة والمخالفة»[50]. ويواصل مكتجارت السير في نفس الطريق الذي شقه أستاذه فيرى أنه لا يمكن أن يُقال إن هناك شيئين متشابهان أتمّ ما يكون التشابه بحيث لا نستطيع أن نفرّق بينهما، بل إننا لو استطعنا أن نحذف بالفكر كل اختلاف بين جوهرين فإننا سنجد أنفسنا غير قادرين على تأمل - أو أننا لم نعد نتأمل - جوهرين بل جوهراً واحداً فحسب: «هناك - على أقل تقدير - عدم تشابه واحد في العلاقات بين الجواهر المختلفة: فإذا كانت (أ) و (ب) جوهران مختلفان فإن (أ) تكون متحدة مع (أ) في هوية واحدة ومختلفة عن (ب) على حين أن (ب) هي متحدة مع (أ) ولا هي مختلفة عن نفسها»[51].

ثامناً: الوصف الكافي.. Sufficient Description

١٠٤ - يمكن أن يوصف الجوهر عن طريق ما يملكه من كيفيات سواء

---

(٤٩) Ibid. P. 96.

(٥٠) J. Mctaggart. The Nature of Existence P. 96.

(٥١) أنظر موسوعة العلوم الفلسفية ١١٨ اضافة - وأيضاً المنهج الجدلي عند هيجل.

أكانت كيفيات أصلية أم مشتقة من العلاقات التي يرتبط بها. والوصف من هذه الزاوية يشبه التعريف، وعلينا أن نلاحظ أن مكتجارت لا يهتم إلاّ بالتعريف التام أو الكامل، فهو وحده - في نظره - الذي يستحق اسم التعريف وبالتالي فالعبارة الآتية: « شكل ذو خطوط مستقيمة »: لا يمكن كما يقول لنا مكتجارت أن يُقال عنها أنها تعريف تام للمثلث بل كل ما يمكن أن يُقال عنها هو أنها جزء من تعريف ما.

وما يُقال عن التعريف يُقال عن الوصف: فالوصف غير الكامل هو أيضاً لون من ألوان الوصف: فحين نقول - مثلاً عن سعد زغلول أنه زعيم مصري فإن ذلك في الواقع لا يميزه عن غيره من الزعماء المصريين رغم أنه يعبر عن إحدى الخواص التي يمكن أن يتصف بها سعد زغلول، ولهذا فإننا لابدّ أن نفرِّق بين الوصف بصفة عامة من ناحية وبين الوصف الطارد أو المانع: « أقصد بالوصف الطارد أو المانع . . Exclusive Description وصفاً لا ينطبق إلاّ على جوهر واحد فحسب حتى أن الجوهر يتحد اتحاداً مطلقاً مع هذا الوصف». ولابدّ لنا من ناحية أخرى أن نميز بين الوصف المانع والوصف الكامل . . Complete Descritption فالوصف الكامل لجوهر ما لابدّ أن يتألف من جميع كيفياته سواء أكانت كيفياته أولية أم كيفيات تكرارية ولابدّ بالتالي أن يشتمل على عدد لا متناهٍ من الكيفيات: ويترتب على ما سبق أن ذكرناه في المقولة السابقة أن الوصف التام أو الكامل لابدّ أن يكون مانعاً ما دام أنه لا يوجد جوهران لهما طبائع واحدة تماماً، الوصف التام لطبيعة جوهر ما قد لا يصدق بالتالي على جوهر آخر: لكن العكس غير صحيح فلا يُشترط أن يكون الوصف المانع تماماً: فأفضل الموجودات جميعاً، قد لا يكون وصفاً تاماً لأي موجود ممكن لكنه لابدّ أن يكون وصفاً مانعاً لأي موجود يصدق عليه، ما دام أنه لا يمكن أن يصدق على أكثر من موجود واحد(٥٢).

---

(٥٢) J. Mctaggart. The Nature of Existence P. 103.

١٠٥ ـ إننا نصف الأشياء عادة بما لها من كيفيات، لكن الـوصف الذي يتم عن طـريق كيف مشتق من العـلاقـة إنمـا يستخـدم في بعض الأحيـان جوهراً: فلو أنني وصفت « محمد علي » بأنه والد أحد القـواد المصريـين فإنني بذلك إنما أصفه عن طريق الخصائص، لكن لو وصفته بأنه والد ابراهيم باشا فإن جوهراً ما يبدأ في الظهور في هذا الوصف هو جوهر ابراهيم. وهو أساس الوصف « فوالـد ابراهيم بـاشا » وصف مختلف تمـاماً عن « والـد أحد القـادة المصريين »لأن الـوصف الأخير إنمـا يصف كثيراً من الجـواهر التي لا يصفهـا الوصف الأول.

وقد يبدو كما لو كان الوصف الذي يعبر عنه بألفاظ الجوهـر لا يزيـد عن معرفتنا بالجوهر الموصوف: لأنه إذا كانت الجواهر يمكن أن تعرف بغير وصف فليس ثمة حاجـة الى الوصف وإذا كـانت الجواهـر لا يمكن أن تعرف بـدون الـوصف عندئـذ يكون الجـوهـر الـذي لم يـوصف والـذي يشكـل جـزءاً من الوصف غير معروف ووصف أي شيء بألفاظ المجهول لا فائدة فيه.

غـير أن مثل هـذا الاعتراض يتغـاضى عن واقعة هـامـة فيـما يقـول لنـا مكتجـارت وهي أن بعض الجـواهـر أعـرفـه عن طـريق الادراك الحسي وأن وصف جوهر ما عن طريق هذه الجواهر السابقة انما يصف شيئاً لا أعرفه عن طريق شيء أعرفه: « . . وأنا أقترح التمييز بين الأوصاف المانعة التي تتضمن جواهر لم توصف وبين الأوصاف التي تتم عن طريق الخصـائص بعدها ـ بأن تسمى الأخيـرة أوصافـاً كافيـة: فالـوصف الكافي قـد يتألف من كيف بسيط مفرد، لأنه إذا لم يكن هنـاك شيء سوى جـوهر واحـد هو الـذي يمتلك هذا الكيف فان هذا الجوهر يوصف وصفاً كـافياً حـين نقول إنه يمتلك مثل هـذا الكيف، وقد يتألف الوصف الكافي من كيف معقد مفرد وقد يتـألف من عدد من الكيفيـات المنفصلة حيث يكون هـو نفسه كيف مـركب مفرد لـه كيفيات أخرى كأجزاء له[٥٣].

---

(٥٣) J. Mctaggart Ibid P. 104.

١٠٦ ـ لا نريد أن نستطرد طويلاً مع مكتجارت فنكمل الشوط الذي قطعه حتى نهايته إذْ ليس ثمة ضرورة تدعو لذلك، لاسيما وأنه يقطع طريقاً مرصوفة بأكثر من ثلاثين مقولة حتى يصل في النهاية الى وحدة الكون، لكنك مع ذلك تستطيع أن تقول إن مذهبه هو مذهب وحدة أو مذهب كثرة. وذلك تبعاً لتركيز اهتمامنا على وحدة الجوهر أو على كثرة أجزائه(٥٤). وما دمنا لا نهتم أساساً بمذهبه المثالي وإنما بطريقته الجدلية، فإننا نستطيع أن نصف جدله بما وصف به الجدل عند برادلي فنقول إن: « الجدل هو منهج أو طريقة للايضاح والتوضيح » .

وإذا كان تاريخ الفلسفة يعرض علينا مناهج متعددة ومختلفة فإننا نستطيع أن نقول إن هيجل، وبرادلي من بعده، (ومعهما مكتجارت أيضاً) يذهب الى أنه لا يمكن أن يكون هناك سوى منهج واحد: هو الجدل ذو الماهية العلائقية. The dialectic of relational essence وهو ما يسميه برادلي بالطريقة العلائقية للفكر ـ فالجدل عنده إذنْ هو منهج للتوضيح(٥٥)، وتلك هي الحال أيضاً مع مكتجارت.

١٠٧ ـ لهذا السبب فقد تعمّدنا أن نقف قليلاً عند مقولة العلاقة عند مكتجارت وأن نعرض للتفريعات المختلفة التي يشير اليها في عمق نافذ حتى يبين لنا مدى ما استفاده منطق العلاقات من تحليلاته العميقة وحتى نتبين بدورنا كيف أن اصلاح منطق أرسطو لم يأت فحسب من اتجاهات رياضية وإنما كان أيضاً نتيجة لتفكير فلاسفة مثاليين وحتى يتبين لنا أخيراً مدى الاجحاف في الأحكام التي يُصدرها « كارل بوبر » بغير تروٍ حين يخبرنا أن

---

(٥٤) Ralph Withingtonchurch: Bradley's Dialectic P. 5. George Allen and unwin London 1941.

(٥٥) رودلف ميتس: « الفلسفة الانجليزية » ص ٦١.

الجدل لا هو جزء من المنطق ولا إصلاح له بل ليست له بالمنطق أدنى علاقة؛ ويحق لنا أن نتساءل في هذا السياق: إذا لم تكن التحليلات التي يسوقها مكتجارت لمقولة العلاقة في قلب المنطق فماذا عساها أن تكون . . . ؟

والغريب أن « بوبر » لا يكتفي بأن يقطع كل صلة بين المنطق والجدل لكنه يرتِّب هذه القطيعة على حجة واهية الى أقصى حد - يقول بوبر: « كثيراً ما يعتقد الجدليون أن الجدل جزء من المنطق - وربما الجزء المفضل - أو أنه لون من ألوان تعديل المنطق أو إصلاحه أو جعله حديثاً، والمبررات العميقة لمثل هذا الاتجاه سوف نناقشها فيما بعد، ولن أقول الآن سوى أن تحليلنا يؤدّي بنا إلى نتيجة تقول إن الجدل لا علاقة له قط بالمنطق، لأن المنطق يمكن أن يوصف بصفة عامة - وهو وصف كافٍ لغرضنا الحالي - بأنه نظرية الاستنباط، وليس لدينا أي مبررٍ للاعتقاد بأن الجدل له أية علاقة بالاستنباط »(٥٦) وواضح أن هذا الحكم بالغ الغرابة ذلك لأن الجدل عند مكتجارت ليس إلاّ عملية استنباطية خالصة وسوف نرى فيما بعد كيف أن « لاثل » يعلن صراحة أن الجدل عنده هو استنباط فكرة من فكرة أخرى. . . .

لكن قد يُقال إن « بوبر » إنما يستهدف الجدل الهيجلي أساساً (وهو جدل يصب عليه غضباً لا مثيل له وليس كله موضوعياً على أية حال). ولكن حتى مع هذا الهدف فإنه يبدو أيضاً حكماً مجحفاً إذْ أن هناك رأياً يذهب - صواباً أو خطأً - الى تفسير الجدل الهيجلي كله على أنه مجرد عملية استنباطية في جميع مراحله. وربما كان على رأس الفريق الذي يفسِّر الجدل الهيجلي هذا التفسير هو مكتجارت نفسه ويقول أحد تلاميذه في هذا المعنى « إذا كان يبدو أن هيجل في فلسفة الروح يستنبط المجتمع المدني من الأسرة والدولة من المجتمع المدني فإن ما يقوم به فعلاً هو استنباط أفكار هذه الموضوعات، فهو يدرس

---

(٥٦) K. Popper: Op . Cit. P. 322.

الأفكار وحدها في أي جانب من جوانب فلسفته ولم يحاول قط أن يفعل شيئاً سوى استنباط فكرة من فكرة أخرى »[٥٧].

وسوف نرجىء مناقشة فكرة التناقض حتى نهاية البحث (إذْ قد يُقال إن « بوبر » يؤكد عدم وجود علاقة بين الجدل والاستنباط لأن الاستنباط بدون التناقض لا تقوم له قائمة أمّا الجدل فيتحدّى ـ حسب اعتقاد بوبر ـ قانون التناقض).

وسوف ننتقل الآن الى مثال آخر لفيلسوف يجمع أيضاً بين الجدل والاستنباط وهو الفيلسوف الفرنسي « لوي لافل ».

---

(٥٧) و. ت ستيس « فلسفة هيجل » فقرة رقم ٤١٠ وأنظر أيضاً كتابنا « المنهج الجدلي عند هيجل » ص ٣٥ وراجع أيضاً اعتراض الدكتور زكريا ابراهيم « هيجل أو المثالية المطلقة » ص ١٤٤ ـ ١٤٥ مكتبة مصر ـ القاهرة ١٩٧٠ .

الباب الثالث:

الفكر بوصفه وجوداً متمثلاً

« على الرغم من أن الوجود لا يمكن
ادراكه إلا بمعرفة ما، فإنه من
المستحيل أن تضفي عليه طابعاً تمثلياً
خالصا فهو ـ على العكس ـ الذي
يعطي للمعرفة مكاناً في العالم،
فالوجود الفعلى هو الحد الذي
يصطدم به ذكاؤنا منذ أول خطوة يخطوها. . »

لوي لافل: جدل العالم المحسوس ص ٢



الفصل الأول:

« المشكلة والمنهج في جدل المشاركة »

« جدل المشاركة هو جدل تفتح وازدهار . . .
وهو لا يعني الانتصار على الآخر، ليس هو
انتصار الذات على الموضوع: وإنما هو النفاذ
المتبادل بين جوانيتين: الجوانية المطلقة
للوجود، والجوّانية المشاركة للأنا. . . . ».
الأب بشاره سارجي
« المشاركة في الوجود » ص ١٢



١٠٨ ـ كان الجدل عند هاملان دراسة للفكر من زاوية ابستمولوجية أعني من زاوية الذات. وكان الجدل عند مكتجارت دراسة للفكر من زاوية انطولوجية أعني من زاوية الموضوع، أمّا الجدل عند لافل فهو دراسة للفكر من زاوية الذات التي تشارك في الوجود فليس هناك ذات وموضوع أو أنا ووجوده، وإنما هناك ذات في قلب موضوع وأنا في داخل العالم، وجميع المشكلات الميتافيزيقية ـ فيما يقول لافل ـ قد نتجت من هذا الفرض الكاذب وهو أن: المعرفة إنما تقع خارج الوجود ثم تنطبق عليه، بدلاً من أن تكون في داخل الوجود أو وجهاً له[1]. ويحدد لافل طريقه الفلسفي بالكلمات الآتية: « ليس ثمة سوى فلسفتين ينبغي على المرء أن يختار بينهما: فلسفة بروتاجوراس التي تعتبر الانسان مقياس الأشياء جميعاً، ولكن المقياس الذي يعطيه لنفسه هو مقياسه الخاص.. وفلسفة أفلاطون ـ وهي كذلك فلسفة ديكارت ـ التي ترى أن مقياس الأشياء جميعاً هو الله وليس الانسان، لكنه إله يشاركه الانسان، فهو ليس فقط إله الفلاسفة ولكنه إله النفوس البسيطة والقوية التي تعرف أن الحقيقة والخير هما فوقها ولا تمتنع قط عن تلبية مَنْ يطلبها في شجاعة وخشوع »[2]. فإذا كان طريق لافل الفلسفي هو الفلسفة التي ترى أن الله هو مقياس الأشياء جميعاً فإننا ينبغي ألاّ ننسى أنه إله يشاركه

---

(١) Louis Lavelle. Le Dialectique Du Monde Sensible I. 3 (Notel) - Deuxieme Edition - P. U. F.

(٢) Louis Lavelle: La Dialectique De L'Eternel Present Vol. I Del Etre Aubier, Paris P. 35.

الانسان. والحق أن هناك فكرتين أساسيتين يمثلان محور تفكيره هما: عدم الرد المطلق للأنا والحضور الدائم للوجود الذي تسجل الأنا فيه نفسها[٣]. ولهذا فإننا نستطيع أن نقول مع الأب «بشارة سارجي».. Bechara Sargi: «إن لافل لا يريد أن يضع مقولات لكي يُدخل الواقع في مجموعة من الأطر وإنما هو يريد أن يصغي الى حوار الوعي مع المطلق الذي لا يكون بدوره سوى تفسير مخلص لحياة لا منبع لها سوى الحب»[٤]. ومعنى ذلك أن لافل لا يتخذ من الذات وحدها مركزاً لفلسفة كما كان يفعل هاملان كلا، ولا يتخذ من الموضوع وحده محوراًلتفكيره كما كان يفعل مكتجارت حين أراد أن يبين لنا خصائص الموجود ولكنه يتخذ من الأنا في قلب الوجود مداراً لفلسفته أو كما يقول الأب بشارة سارجي أنه ينطلق من الحوار بين الأنا والمطلق.. ولفظ المطلق هنا يعني به لافل أيضا الوجود.. الوجود الشامل أو الوجود ككل، والحق أن لافل كثيراً ما يتحدث عن الحوار بين الانسان والله أو بين الأنا والمطلق أو بين الذات والموضوع أو بين الفكر والوجود ولهذا فإنه يستخدم لفظ الوجود فقط أو المطلق فحسب أو الوجود المطلق بمعنى واحد كما أنه في كثير من الأحيان يستخدم لفظ الكل.. Le Tout بهذا المعنى أيضاً.

وعلينا أن نلاحظ فكرة هامة سوف نلتقي بها عند سارتر في نهاية هذا البحث وهي فكرة أن الأنا تجد نفسها في موقف كلي شامل أو في حقل عملي كما يقول سارتر أو تجد نفسها مشاركة في الوجود المطلق كما يقول لافل. ونحن هنا نجد فكرة الشمول أيضاً عند لافل وهي فكرة أساسية للجدل بصفة عامة، فالأنا تجد نفسها في موقف شامل حين تتعرّف على نفسها وهي تشارك في الكل، فموقف المشاركة هو موقف كلي يضم الأنا والوجود في آن

(٣) Jean Pucelle: «Une Philosophie de la Participation» article dans Tableau de la Philo- sophie contemporaine P. 269.

(٤) Bechara Sargi: La Participation à L'Être Dans la Philosoplie De Louis Lavelle P. 11 Beachesnee etses Fils - Paris, 1957.

معاً، وحين تكتشف الأنا نفسها فهي إنما تكشف عن الحدود التي تحدّها وهي بهذا تكتشف الكل أيضاً الذي تفترضه.. ومن هنا كانت فكرة الكل أو المطلق أو الوجود فكرة أساسية عند لافل.

والواقع أنه لا يوجد مذهب فلسفي ـ فيما يقول لافل ـ يستطيع أن يتجنب فكرة الوجود المطلق لا فقط لأن عالم الظواهر يفترض عالماً حقيقياً واقعياً.. Réel يكون عالم الظواهر هذا صورة له: بل لأن الظواهر بما هي كذلك تمتلك الوجود بنفس الدرجة كالأشياء التي تكمن خلفها ـ ففكرة الوجود فكرة متواطئة.. Univoque أعني أنها تُطلَق على أشياء كثيرة بنفس المعنى وبنفس القوة: هي تُطلَق على الذات وعلى الموضوع وعلى النتيجة وعلى المبدأ وعلى الظل وعلى الجسم..... الخ.... ومن ثمّ فإن الوجود الفعلي[5] يتخطّى التعارض الكلاسيكي بين الموضوع والذات فهو لا يطابق الاثبات الوحيد لحضور موضوع أمام فكرنا بل هو على العكس يستدير الى الفكر لكي يضعه[6].

١٠٩ ـ وإذا كان هاملان قد ذهب الى التركيز على جانب المعرفة فإن لافل يقول لنا أنه على الرغم من أن الوجود لا يمكن ادراكه إلّا بمعرفة ما، فإنه من المستحيل أن نضفي عليه طابعاً تمثيلياً خالصاً، إنه على العكس هو الذي يعطي للمعرفة مكاناً في العالم. إن الوجود الفعلي هو الحدُّ الذي يصطدم به ذكاؤنا منذ أول خطوة يخطوها: والحق أن فكرة الذات نفسها تحدده وتعينه وهي من ثمّ تفترضه.

---

(٥) يستخدم لافل كلمة الوجود Etre والوجود الفعلي Existence والواقع Realité، بمعنى واحد رغم أنه يشير الى بعض الفروق الدقيقة بين هذه المصطلحات الثلاثة: فكلمة الوجود الفعلي كما يقول تدل على وضع الوجود الجزئي بما هو كذلك، كما تدل كلمة الواقع على خاصية الوجود التي تجعله يبدو كأنه معطى. راجع: « جدل العالم المحسوس » حاشية ١ ص ٢.

(٦) L. Lavelle: La Dialectique du monde Sensible. P. 1 - 2.

إن الـوجود بـالنسبة للذكـاء هو عقـدة. . un noeud يطوي فيهـا نفسـه وينغلق على ذاته. . . ومعنى ذلك أن الوجود ليس حدّاً مميزاً في سلسلة ينادي بعضها بعضاً، وما دامت فكرة الوجود تمتلك هي نفسها الوجود فإن ذلك يعني أن الوجود يشكـل دائرة تشعُّ منها جميع معارفنـا وتتجمع نحـوها لكي تقيم الدليل على واقعيته[7].

إن قيمـة الكوجتيـو الديكـارتي ومعناه ـ في نـظر لافل ـ هـو أنه يـزوِّدنـا بالتعين الأول الذي هو ـ وفقاً للمذهـب المثالي ـ التعين الوحيد المعقول للوجود الخالص. غير أن الفكـر حين يكشف عن وجـوده الخاص، فـإنه يكشف عن الوجود بصفة عامة الذي يحدّه والمبدأ الـذي بواسـطته يضـع نفسه فهـو يجاوز ذاته[8].

١١٠ ـ قـد يُقال إن هنـاك إذنْ صلات رحم وشائج قـربى بين بـدايـة الجدل الهيجلي وبـداية الجـدل عند لافـل، أفلا يمكن أن يكون الـوجود الـذي يتحدث عنه لافل هو نفسه الذي بدأ منه الجدل عند هيجل؟ والواقع أن هذا الافتـراض يجب استبعاده تمـاماً ذلـك لأن الجدل الهيجـلي بدأ بفكـرة الوجـود الخـاوي الفارغ تمـاماً الـذي يرادف العـدم، على حـين أن لافل يقـول لنا إن الوجود قد يبدو فكرة كلية. . ideé universelle عقيمـة مجدبـة يستطيـع المرء تـطبيقها عـلى جميع الحـدود بغير استثنـاء وهي نفسها مـوضـوع حكم تحصيـل حاصل مشابه لذلك الحكم الـذي صاغـه الأيليون[9]. غـير أن ذلك في نـظر لافل ليس صحيحاً ولو أن المرء أدرك الوجود في صفاته وعمـوميته لـوجد أنـه ليس مجرداً، إنه على العكس يضفي العينية على جميع الحدود التي تنطبق عليه ولا يجعلها مجرد تعريفات بسيطة بل إن الوجود هو العينية. . La Concrètité نفسها: إن الدائرة التي يدور فيها الوجود وفكرته تبرهن عـلى العكس على أن

---

(٧) L. Lavelle: La Dialectique du monde Sensible, P. 2 - 3.

(٨) L. Lavelle: La Dialectique du monde Sensible, P. 3.

(٩) Ibid.

الوجود غريب على التجريد: وأنه لا يمكن أن يكون سابقاً على التعارض بين الروح والأشياء. إننا منذ بداية المعرفة ونحن نلتقي بشيء لا يمكن أن ينفصل عن فكرته أعني حَدْساً عقلياً خاصيته هو أنه يستحيل أن نفرِّق بين الادراك وما يدركه وهذه الخاصية تجعلنا نسلِّم بأن الوجود الفعلي يتحد في هوية واحدة مع الذكاء نفسه منظوراً إليه في فعله الأساسي، وإذا ما أمكن التمييز بينهما فما ذاك إلّا لأن المرء قادر على أن يتأمل بالتناوب في مصطلح واحد أو حدٍ واحد يعينه الفعل الذي بواسطته يضعه والواقعة التي وضعت من أجله، فواقع الذات يعتمد على الفعل وهي لا تشارك في الوجود إلّا بانجاز حر له[١٠].

١١١ ـ إذا كانت تجربة المشاركة هي الواقعة الأولى التي تستمد منها فلسفة لافل قوتها وخصوبتها، فإن مصدر هذا الثراء الذي لا ينضب هو المطلق، وتلك فكرة هامة بالنسبة للجدل عند لافل ذلك لأننا سنجد باستمرار أن الكل هو الأساس وأنه عن طريق هذا الكل تتحدد الأجزاء، ولهذا فإننا سوف نجد لافل يتحدث باستمرار عن المادة والمكان والمعطى بصفة عامة... الخ... في بداية سلسلة التصورات الجدلية والسبب هو أن هذه التصورات هي التصورات الأكثر عمومية، والتي ينتقل منها الى الأقل عمومية، ومن ناحية أخرى نجد هنا خيطاً آخر هو أن هذا التصور الكلي هو نفسه الذي يتفرّع ويضع الجزئي، يقول لافل في عبارة تجمع الفكرتين معاً: « هنا كما هي الحال في كل مكان آخر سوف يوضع الكلي أولاً، وهذا الكلي يحمل في جوفه الأسباب التي تجعله يتجزأ ويتحقق بالفعل »[١١].

ويقول الأب بشاره سارجي: إن منبع المشاركة هو المطلق نفسه الذي هو ثراء لا ينضب لشمول الوجود، ولهذا فإن جدل المشاركة هو جدل تفتح وازدهار، جدل تتفتح فيه الأنا ويقلل من الموضوعات التي تحدّها لكي تصبح مشاركة أكثر فأكثر. إن جدل المشاركة ليس هو الانتصار على الآخر ـ ليس

---

(١٠) L. Lavelle: Ibid P. 4.

(١١) L. Lavelle: La Dialectique du Monde Sensible P. 41.

هو انتصار الذات على الموضوع، وإنما هو النفـاذ المتبادل لجـوانيتين: الجـوانية المطلقة للوجود والجوانية المشاركة للأنا(١٢).

فالفعل المبدئي الذي يعتمد على وجودنا ووجوذ العالم هـو خبرتنـا الأولى بأننا جزء من العالم، وهو فعل نجد فيه أنفسنا « مشاركـين » في شيء يجاوزنـا بطريقة لا متناهية: « وتعتمد الخطوط العريضة في مذهب لافل عـلى الوصف الجدلي الدقيق لهذا الفعل الروحي للمشاركة »(١٣).

١١٢ ـ الذات تجد نفسها إذنْ في قلب العالم مشاركة في الوجود وبـالتالي فليس هناك موقف تنفصل فيه الـذات عن الوجـود اللّهم إلاّ إذا خلقناه نحن بفكرنا وخيالنا بحيث لا يكون موقفاً واقعياً حقيقياً، ذلك لأن الموقف الحقيقي هو موقف الذات في قلب الوجود الذي يسميه لافل بـالكل.. Le Tout مـع ملاحظة أن« . . . الكل الذي أتحدث عنه ليس مجمـوعاً ولٰكنـه سابق لجميـع أجزائه، وهو لا يأتي بعدها. إنه هو الـذي يؤسس وجودهـا ويدعمـه »(١٤). ومن ثم فإن المشكلة الأساسيـة أمام الفلسفـة ـ كما يتصـورها لافـل ـ هي أن تحاول الاجابة عن هذا السؤال: كيف يمكن للأنا أن يعارض الكل الذي هو عنصر منه وفي نفس الوقت يتصل بهذا الكل..؟ يقول لافل في ذلـك: « إذا كنا نعيش في عالم لم نخلقه، وإذا لم يكن في استطاعتنا أن نسيطر عليـه بعقلنا وذكائنا وأن نجعله يتطابق مع غايات ارادتنا إلاّ بسبب أنه يحمل في ذاته نفس الضوء الذي ينيرنا ونفس النـظام الذي يـطلب منا أن نسهم فيـه وأن نشترك فيه، وإذا كان يوجد من ثمّ تجانس بين طبيعتنا وبين طبيعـة هذا العـالم الذي نوجد فيه، والذي يمتـد بغير نهايـة فيما وراء الحـدود التي تحدّنـا ـ فإن المشكلة الأساسية التي تواجه كل فلسفة هي البحث في الكيفيـة التي يعارض بهـا الأنا

---

(١٢) Bechara Sargi: La Participation a la L'Être P. 12

(١٣) Anna - Teresa: Louis Lavelle: in The Encyclopedia of Philosophy; Volume 4 P. 40 (N.Y. 1967)

(١٤) Cité par Jean P. ucelle: Op. Cit. P. 269.

الكل الذي هو عنصر فيه ويتصل به في آنٍ معاً. . . ؟ »[١٥].

فالمشكلة[١٦] إذنْ أمام لافل هي كيف تتم عملية المشاركة هذه بين الأنـا والعالم بحيث يتم التعارض والالتقاء في آنٍ معاً، الانفصال والاتصال في وقت واحـد. ويرفض لافـل أن يتقوقـع داخل الـروح ليستخلص منهـا خصـائص الوجود وليجد فيها مبـدأ كلياً كـما تفعل « كـل نظريـة فلسفية للمعـرفة وكـل نظرية لاهوتية للنعمة. . grâce وليس ذلك هو الطريق الذي سرنـا فيه[١٧] » ـ فهو يتساءل لماذا لا نبدأ من الحوار بين الفـرد والعقل الخـالص أو بين الأنـا وبين الكل: « . . . وهكذا لا منـدوحة لنـا عن الالتقاء بمشكلة المـادة. . فلو صحّ وكان الفرد يفقد حقاً وعيه بحـدوده بمجرد مـا يستديـر نحو المبـدأ الذي أوجـده، ولا يجـد هـذا الـوعي من جـديـد إلّا عنـدمـا يصـطدم بشكـل من اللامعقولية، فهناك هوية إذنْ بين ظهور المادة وظهور الوجود المتناهي، وليس للمادة وجود إلّا من أجل هذا الوجود المتناهي، وكما أنه « ينبغي على الـوجود المتناهي أن يدخـل في علاقـات مع المـادة فإنـه لابدّ لهـا بدورهـا أن تشارك ـ وبطريقة ما ـ في طبيعة العقل »[١٨].

١١٣ ـ المشكلة إذنْ هي كيف يتم اللقـاء بين الأنـا والـوجـود، أو كيف يدور الحوار بـين الانسان والمـطلق أو بين الـذات والموضـوع مع مـلاحظة أن الجانبين يتسمان ـ على الأقل في جوانب معينـة ـ بخصائص مشتـركة والبحث في الفعل الذي تشارك به الأنا في العالم يجعلنا نلتقي بمشكلة المادة التي تعـرض نفسها علينا على أنها معطى تقبـلي ..un donnée passive يرتبط بفعـل الوعي الذي يدركها.

ولهذا فإن من المهم أن نعرف إذنْ أن ظهور المعطى يعني بالنسبـة لنا أنـه

---

(١٥) L. Lavelle: La Dialectique du Monde Sensible. P.11.

(١٦) L. Lavelle La Dialectique du Monde sensible P. 11

(١٧) Ibid; P. 12.

(١٨) Ibid: La Dialectique du Monde Sensible P. 12.

مرتبط بالضرورة مع الفعل الذي يدركه بألوان من الارتباطات: « لدرجة أن استنباط المادة يعرض نفسه على أنه نظرية عامة عن المزيج أو الخليط . . Théorie du mixte » .

وخصائص نظرية المزج هذه هي نفسها التي أدّت في آنٍ واحد بالمذهب المثالي الى أن يعتبر العالم الخارجي مجموعة من التمثلات، وهي التي أدّت بالمذهب المادي إلى أن يجعل من عالم الفكر مجرد انعكاس للأشياء(١٩).

وعلى الرغم من أن المادة تعرض نفسها علينا في شكل معطى تقبلي فإنها بغير شك تحدّنا أو قلْ بعبارة أوضح إنها تحدُّ الروح التي تفكر فيها أو التي تجعلها موضوع تفكير، ومن ثمّ فينبغي أن تعرض علينا المادة ـ أو هذا المعطى المتقبل ـ نفسها على شكل وسط لا متناهٍ خارجي عنا، ويظهر الفرد في هذا الوسط متجانساً مع العالم بما أن له جسماً وبما أنه جزء من هذا العالم، ومعنى ذلك أن الفرد سوف يبدو أمام نفسه وكأنه معطى بدوره ـ أمّا الوسط الخارجي الذي يقصده لافل فهو المكان . . .

وإذا كانت الروح لا تستطيع أن تحيط بشمول المكان، فإنها تعمد الى خلق وسط داخلي خاص بها تدور فيه أحداثها الخاصة وهذا الوسط الداخلي هو الزمان فيكون لدينا إذنْ نظامان: نظام موضوعي خارجي هو المكان، ونظام ذاتي داخلي هو الزمان، تقوم بينهما علاقات وارتباطات كثيرة. وهكذا نجد تبريراً للتفرقة الكانطية الشهيرة بين الصور أو الأشكال البدائية للحس الخارجي والحس الداخلي، كما نجد لدينا مبدأين لتفسير التعارض بين العالم الفيزيائي والعالم السيكولوجي(٢٠).

١١٤ ـ واضح أن لافل يهبط من الصورة الكلية الى جزئياتها، فقد كان لدينا في البداية « موقف المشاركة » أو « الذات في قلب العالم » ومن هذا

---

(١٩) Ibid; P. 11.

(٢٠) L. Lavelle: Ibid.

الموقف الكلي يستخرج لافل جميع جزيئاته عن طريق المنهج التحليلي على نحو ما سنعرف بعد قليل. فأنا لا أستطيع أن أدرك حدودي إلاّ إذا كان هناك شيء يحدّني وهو المادة الخارجية التي تعرض نفسها أمامي في المكان، لكنني بعد أن أعرف حدودي لا أستطيع أن أحصل على معرفة محددة عن المكان إلاّ إذا اكتشفت فيه أجساماً مشابهة لجسمي، وواضح أن مثل هذه الأجسام لا يمكن لها أن تظهر إلاّ مع التقاء الزمان والمكان معاً أعني مع ظهور الحركة فهي وحدها التي تفصل بين أجزاء العالم وتعطيها استقلالاً موضوعياً، وبدون الحركة ما كان يمكن أن تكون هناك أجسام، لن يكون هناك سوى غبار الأحياء. . une poussiére de lieux على حد تعبير لافل[٢١].

ومع ظهور الأجسام يظهر سؤال عن احتمال أن يكون لها جوّانية. . interiorité أو جانب داخلي يفسِّر لنا كل ما نعرفه عنها، وبالتالي تبدأ فكرة القوة. . Force في الظهور وهي توجد في الزمان كما أن الحركة توجد في المكان، وهي داخلية في حين أن الحركة خارجية وهي لا تُرَى بالحواس بل تُعرَف بآثارها ونتائجها على حين أن الحركة تُرَى بالحواس بطريقة مباشرة. « وهكذا نجد أمامنا زوجاً من الأفكار التي بواسطتها نفكر في شمول العالم وفردية الظواهر الي تملؤه، وهكذا نجد أن الكل والجزء يأخذان شكلاً موضوعياً بواسطته يظهران أمامنا كمعطيات، وشكلاً ذاتياً بدونه ما كان يمكن لهذه المعطيات أن تكون موضع تفكير، فليس في استطاعتنا أن نحيط بلا تناهي المكان إلاّ في لا تناهي الزمان، ولا أن نحيط بالحركة إلاّ بواسطة قوة تحدد هي نفسها الديمومة[٢٢].

١١٥ ـ وإذا كنا قد وجدنا عند مكتجارت في الباب السابق أن الأفكار كالكيفيات والعلاقات هي نفسها موجودات، فإن لافل هنا ينفي هذه الفكرة، ويرى أن الأفكار ليست إلاّ أفعالاً للروح وأن كل فكرة ليست إلاّ

---

(٢١) Ibid; P. 13.
(٢٢) L. Lavelle: Ibid; P. 13.

فعل التفرقة والتمييز الـذي بواسطته تفـرِّق الروح بـين العناصـر وبين تتـابع الحـالات وتغير الأوضـاع. . الخ وهي تفـرقة لا يمكن أن تتم إلّا مـع وجـود الكيف. أعني إلّا إذا كان لهذه الموجودات كيفيات مختلفة:

« إن لكل فعل من هذه الأفعال طابعاً عينيـاً وخصوبـة لا حدَّ لهـا. ومع ذلك فإن فكرةَ المعطى لا تصبـح معـطاة حقـاً إلّا عن طريق الكيف: فبـدون الكيف ما كان في استطاعتنا أن نتجاوزجدل الروح مع نفسه »[٢٣]. ويقول في تعليقه على هـذه العبارة إن الجـدل في هذه الحـالة ـ أعني بـدون الكيف ـ لن تكون له بداية ولا نهاية ما دمنـا لن نستطيـع التفكير في حـدودنا[٢٤]. أي أن تفكير الأنا فيما يحدّه (وتفكيره في ذاته يعني معرفته لهذا الحد) أعني في الموقف الذي يجمع بينه وبين العالم داخل الصورة الكلية للمشاركة ـ سوف يقودنا الى جدل الكيف، والكيف عند لافل يشمل مجموعة كبيـرة من الأفكار الأسـاسية التي « يعبـر عنها تعبيـراً حسياً » فهي ليست مجـرد أفكار فحسب ويُعنَى لافـل عناية خاصة بأن يبين لنا: « أن تنوع الكيفيات واختلافهـا منتظم. وأن المـرء يجـد في كـل منهـا المـراحـل المختلفـة للمعقـوليـة الأسـاسيـة التي تنتمي الى الواقع »[٢٥].

١١٦ ـ وسوف يقودنا التعارض الذي يتحدث عنه لافل بين الأنا والعـالم ـ في اطار الفعل الكـلي للمشاركـة ـ إلى التفرقـة بين مجمـوعتين من الحـواس تختلف كل منها عن الأخرى، ومع ذلك تقابل كل منها الأخرى.

أمّا المجموعة الأولى فهي الحواس الخارجية التي يوضح لنـا لافل ـ بعمق ونفاذ ـ كيف تشارك الأنا عن طريقها في العالم ـ على نحو ما سنعرف فيـما بعد ـ وفي نهاية حديثه عن الحواس الخارجية بيّن لنا كيف أن الشم والذوق يمهدان للانتقال من الحواس الخارجية الى الحواس الداخلية، وكيف أنهما يكشفـان لنا

(٢٣) Ibid; P. 13 - 14.
(٢٤) Ibid; (Note I) P. 14.
(٢٥) Ibid; P. 14.

عن « ماهية الأجسام » وعن جانبها الداخلي مما يجعله ينتقل في سهولة ويسر إلى الحواس الداخلية ـ وسوف نقف على تفصيلات ذلك كله فيما بعد، ويكفي هنا أن نقول إن تلك هي الخطوط العريضة للخطة التي ينوي لافل عن طريقها تحليل فعل المشاركة وبيان كيف يمكن للأنا أن تشارك في العالم وكيف تستطيع الذات أن تنفذ الى داخل الموضوع، وهي الفكرة التي رأينا أنها الفكرة الأساسية عنده.

١١٧ ـ والمنهج الذي يسير عليه لافل في تحليل فعل المشاركة هو ما يسميه « بالمنهج التحليلي » ويقول أن بينه وبين الاتجاه الذي يسير فيه البحث العلمي نوعاً من التضاد ويمكن أن نوجز هذا التضاد في النقاط الآتية:

أولاً: لقد حاول لافل أن يستنبط المعطيات الحسية استنباطاً جدلياً دقيقاً في حين أن العالم يفترض هذه المعطيات.

ثانياً: لقد حاول لافل أن يبرر وجود هذه المعطيات، وتنافرها وظهورها وأن يبرر المكان الذي تشغله على حين أن العالم يجد فيها مادة للتحليل التجريبي.

ثالثاً: إن العالم يحاول وهو يدرس هذه المعطيات أن يقلل من تنوعها على حين أن العكس هو الصحيح بالنسبة لـ « لافل » بمعنى أنه يحاول الاهتمام والتركيز على ابراز هذا التنوع والاختلاف بينها.

رابعاً: إن « لافل » كما سبق أن ذكرنا يبدأ من فكرة الكل. Le Tout . أعني من وحدة نشطة ثم يستخرج منها كثرة الأجزاء وتعددها ويذهب الى أن علّة الأجزاء ومبررها إنما يوجد في الكل الذي يؤسس وجودها وفرديتها في آنٍ معاً: أمّا العالم فهو لا يهتم إلّا بالعلاقات المتبادلة بين الأجزاء وهو يعثر عليها بفضل الفهم، وبفضل بعض عمليات التركيب، كما أنه يميل الى أن ينزع الواقعية ـ الكيف والحياة ـ اللذين هما ـ عند لافل ـ الحدود الأولى والأخيرة للفكر.

خامساً: واضح أن منهج « لافل » يتضمن جانباً سيكولوجياً خالصاً، فهو من ناحية يحلل الاحساس ويقول في أول عبارة يصدِّر بها كتابه الرئيسي « جدل العالم المحسوس » ما يأتي:

« الدراسة الصغيرة التي نعرضها على القارىء تحتوي على دراسةنسقية للكيفيات المحسوسة، وتقابل مادة هذه الدراسة فصل الاحساس في جميع دروس علم النفس »[٢٦]، كما أنه يلجأ الى تنسيق عمليات الاستبطان الداخلية التي يلجأ إليها في كل خطوة من خطوات سيره، ويقول: « إننا نواجه كل عناصر التمثل في الداخل بوصفها أفعالاً - على حين أن العالم يواجهها أولاً من الخارج وبوصفها أشياء ثم يحاول بعد ذلك أن يقيم بين هذه الأشياء بو سطة فعل من أفعال الروح - علاقات معقولية، ولكن ما دامت الروح لن تكون قط موضوعاً لتفكيره - وبما أنها لا تشكل عنده جزءاً من نسق الأشياء فإن القوانين التي يكتشفها تبدو له وكأن لها طابعاً شكلياً وكلما تأمل في طبيعتها لاحظ بوضوح أكثر ما تخفيه من اتفاق ومواضعة بين الناس. . Convention ومن حيل. . artifice.

أمّا بالنسبة لنا، فعلى العكس: إن عمليات العقل هي أفعال تنكشف بواسطة التجربة النفسية التي تعبر عن الارتباطات الضرورية بين الجزء والكل، وهي الارتباطات التي بدونها ما كان يمكن أن يكون هناك معطى، والتي هي عناصر متكاملة للواقع »[٢٧].

١١٨ - ولكن ألّا يمكن أن يكون هناك اتفاق أو جوانب شَبَه وتقارب بين منهج لافل والمنهج العلمي. . . ؟

الواقع أن علينا أن نلاحظ أن هناك اتفاقاً بين هاملان ومكتجارت ولافل في الهجوم على المنهج العلمي.

---

(٢٦) L. Lavelle: La Daialectique du Monde Sensible P. 1.

(٢٧) Ibid P. 15.

ولقد سبق أن رأينا كيف يهاجم هاملان الاستقراء أيضاً لأنه يقدم لنا معرفة عَرَضية في حين أن المعرفة لابدّ أن تكون في رأيه نسقية أعني ضرورية. كما رأينا مكتجارت يهاجم الاستقراء أيضاً ويذهب الى أن استخدام الاستقراء في الميدان الميتافيزيقي وهو الميدان الذي يُدرَس فيه خصائص الوجود ككل ـ يكشف عن دور فاسد فضلاً عن أن صحة الاستقراء ليست واضحة بذاتها ـ وها نحن أولاء نجد لافل يذهب الى أن منهجه يسير عكس المنهج العلمي، ولكنه يعتقد أنه « على الرغم من أن هذين المنهجين يتناولان الأشياء من طرفين متضادين فإنه ليس من المستحيل أن يلتقيا ما داما يبحثان عن تفسير لنفس العالم »[٢٨]. وواضح من هذه العبارة أن اللقاء بين المنهجين سيكون عاماً جداً، فأحدهما يحاول أن يصل الى أغوار الوجود ذاته مباشرة بواسطة الوجود الغني الحر بما فيه من خصوبة وتنوع وامتلاء (وهذا طبعاً منهج لافل)، والثاني يحاول جاهداً أن يبني العالم من جديد عن طريق دراسة العلاقات القائمة بين أجزاء هذا العالم، غير أن هناك ـ فيما يرى لافل ـ لوناً من ألوان النفاذ والتداخل المتبادل بين هذين المنهجين على الأقل إنْ صحّ وكان أحدهما وهو يستمد وحدة الوجود من تنوع أجزائه لابدّ أن يراعي بالضرورة ترابط هذه الأجزاء وتضامنها بعضها مع بعض على حين أن الآخر يستهدف وهو يربط بين الأجزاء بعضها وبعض بواسطة القوانين أن يصل الى كل.. Un Tout سوف توجد فيه هذه الأجزاء: « إن القوانين الصورية للعلم عندما تتكيف مع المحسوس فإنها ترده الى نظام بفضله يدرك الفهم وحدته المجردة » وهذه القوانين تمدّنا من خلال ذلك بخيط مرشد في تفسير الكيف[٢٩].

١١٩ ـ ويذهب لافل الى أن الوجود إنما ينكشف لنا بواسطة احساسات أصيلة وهو بدلاً من أن يجعل هذه الاحساسات واقعاً افتراضياً فإنه يجعل منها المبدأ الأساسي الذي بدونه ما كان يمكن أن تعرض علينا الظواهر نفسها وهنا

---

(٢٨) L. Lavelle: La Dialectique.; P. 16.

(٢٩) Ibid.

أيضاً يكون لقاء عام جداً بين منهج لافل واتجاه العلم.

فهو يرى أن العلم يتفق معه في الميل الى دراسة عالم الظواهر، ولمّا كانت كلمة الظواهر تنطبق بدقة على الأشياء المرئية أو التصويرات البصرية.. im-ages visuelles فإن ذلك يعني أن البصر يتميز عن جميع الحواس الأخرى بأنه يحيط بمكان غريب عني: وهو المكان الذي يمتد أمام البصر فإنه مشهد عظيم تختلف فيه العلاقات المتبادلة بين الموضوعات التي توجد فيه حسب الوضع الذي يتخذه جسمي، ومعنى ذلك أن جسمي له طابع مميز، إذْ يمكن أن يُعتبَر بغير شك «موضوعاً» أعني عنصراً من عناصر هذا المشهد لكنه أيضاً الفعل الذي يلاحظ هذا المشهد أو يرى هذا المكان ولولاه ما كان يمكن لهذا المشهد أن يكون معطى، ومعنى ذلك أن القياس الفيزيائي الذي له قيمة هو أيضاً قياس سيكولوجي فريد. Unique، وإذنْ فالعالم ينظر الى المشهد بوصفه مشكِّلاً لشمول الأشياء، يجد فيه جسدنا نفسه موضوعاً كظاهرة جزئية بين جميع الظواهر الأخرى. إنه لمن المستحيل أن نسير بطريقة أخرى إنْ كنا نريد أن نتمثّل مجموع الكون المادي لأن هذا الكون المادي معطى لنا في المكان ومن هنا فإن حاسة البصر هي حاسة المكان الخارجي، إنه على المرء أن يتخيّل بواسطة البصر أجزاء الكون التي لا يراها»(٣٠).

وهكذا يعطي لافل لنفسه الحق في أن يبدأ بالمكان بوصفه الخاصية الميتافيزيقية الأولى التي يقدمها وجود المعطى كما يبدأ بحاسة البصر على اعتبار أنها الحاسة الأولى في التصنيف الجدلي للحواس والتي هي حاسة المكان الخارجي.

١٢٠ ـ العلم إذنْ في نظر لافل يسلِّم مباشرة بوجود المعطيات وبما بينها من علاقات متبادلة ويشرع في دراستها، وهكذا يبدو العلم تعبيراً موضوعياً عن النسبية السيكولوجية.. Relatisvisme psychologique التي تجعل

---

(٣٠) L. Lavelle: Ibid; P. 21 - 22.

خصائص الأشياء لا تعتمد فحسب على وضع الذات بل أيضاً على مَلَكَة الادراك نفسها، وهي النسبية التي أدّت الى ظهور المذهب النقدي. ومع ذلك فإنه إذا كانت نسبية الحركة تظهر أمام الروح بوضوح فإن ذلك يرجع الى وجود تجانس بين الجسم الذي يتحرك وبين ما يفترض المرء أنه ساكن؛ والعلاقة أيضاً متبادلة: فلا أحد ينكر فضل الذات أو ميزتها فيما يتعلق بالحالات التي تدركها. وهكذا، فإن المنهج السيكولوجي ينتهي حتماً الى حَدْس تدرك الذات بواسطته الأشياء على نحو ما تكون عليه أو كما هي عليه بالفعل لا كما تبدو للذات[٣١].

وهكذا يصل لافل الى إبراز أهمية فكرة العلاقة التي كانت المقولة الرئيسية عند هاملان: «إذا كانت العلاقة هي الأداة الأساسية للمعرفة الموضوعية، وأيضاً الشرط السيكولوجي لكل تجربة، فإننا في استطاعتنا أن نتساءل عمّا إذا كان يمكن لهذه العلاقة أن تكون بدورها سنداً لتفسير ميتافيزيقي للعالم، وتلك هي المشكلة التي سعى هاملان الى حلها»[٣٢].

ويشير لافل الى أن العلاقة فيما يبدو تمتاز عن فكرة الوجود بميزات ثلاث هي على النحو التالي:

(١) عندما تتأسس الميتافيزيقا على مقولة العلاقة، فإنها تجمع في هذه الحالة مبادىء كل معرفة بالظواهر.

(٢) وعندما تصبح مقولة العلاقة الأساس الذي يقوم عليه نسق من الأفكار فإن هذه العلاقة تجعل النسق ـ بطريقة ما ـ يفلت من النسبية العامة.

(٣) وأخيراً فإن العلاقة لا تكون لها قيمة إلّا بالنسبة للروح التي تفكر فيها، فهي تخلّصنا من مشكلة الحَدْس العقلي الذي ينبغي فيه أن يتطابق الوجود مع فكرته[٣٣].

---

(٣١) Ibid; P. 23.
(٣٢) Ibid; P. 23.
(٣٣) Ibid; P. 28.

ولقد ذهب هاملان - فيما يقول لافل - إلى أنه لا يوجد أمام الفلسفة سوى منهجين أساسيين فحسب، فإمّا أن نبدأ من الوجود الخالص ونحاول أن نستنبط بالتحليل الواقع كله بما فيه من غنى وثراء، وتنوع واختلاف، وإمّا أن نبدأ من مقولة العلاقة ونحاول أن نبني جميع التصورات الخاصة بالعالم الواقعي بواسطة سلسلة من الخطوات الجدلية، ولكن هذين المنهجين - في نظر لافل - مترابطان ومتحدان أكثر بكثير مما ظن هاملان، فالمنهج التركيبي يفترض المنهج التحليلي ويرتكز عليه، ومن ناحية أخرى كيف يمكن أن يكون هناك تحليل اللّهم إلاّ إذا كان تحليلاً لتركيب ما. . ؟.

١٢١ - ويرى لافل أن مقولة العلاقة لا يمكن أن تكون المقولة الأولى في السلسلة الجدلية لأنها تتضمن بالفعل مقولة الوجود فكيف يمكن أن نقول إن العلاقة هي المقولة الأولى. . ؟ ألا يعني ذلك أننا « نضع العلاقة » أعني أن الوجود أو الوضع سابق عليها وأنه « يتغلغل » داخل الجدل، « ويبعث الحياة في الحركة الجدلية » - على حد تعبير لافل - ومن هنا فإن: « نظرية عن العلاقة قد لا تكون سوى دراسة نسقية للاكتشافات التي كشف التحليل عنها من قبل[٣٤].

معنى ذلك أن فكرة الوجود أسبق من فكرة العلاقة، لكن قد يظهر سؤال حول حق الفكر في أن « يضع » الوجود وهل هناك ضرورة لذلك؟ على اعتبار أن هذا الفعل هو الموضوع الأول للتفكير. . .؟ ويعتقد لافل أن ذلك أمر لا يعارضه أحد، ولكن ما يمكن أن يعارضه المرء - ويعارضه لافل أيضاً - هو محاولة اشتقاق مضمون التمثل من هذا الفعل وكيف يمكن للروح أن تتجاوز الإثبات الخالص للوجود لكي تجعل من هذا الاثبات مبدأ تشتق منه الخواص المختلفة للواقع خاصة وراء خاصة أخرى. . ؟ إنه ينبغي أن تجد الحركة غير المحددة للروح نفسها موجودة في هذا المبدأ ومن هنا فإن العلاقة شأنها شأن جميع الحدود التي ستأتي بعدها عاجزة عن أن تكفي نفسها بنفسها

---

(٣٤) Ibid; P. 24.

إذْ لابدّ أن تثير فكـرة النقص وبالتـالي فكرة الحـد المتضايف الـذي يملأ هـذا النقص وهكذا ينتصر لافل لمكتجارت على حساب هاملان إذْ يرى أن الحدود تكفي نفسها بنفسها أو أنها كلهـا ايجابيـة مستقلة وأن كل مـرحلة من مراحل الجدل صحيحة بذاتها وبغضِّ النظر عن المرحلة التالية.

يقول في هذا المعنى عن المنهج التركيبي وفكرة اللاتمام عند هاملان في آنٍ معاً: « إن التقابل بين القضية والنقيض ـ بغضِّ النظر عن أنه طريقة للعرض مستعارة من هيجل ـ فهو سمة يتسم بها كل منهج بنائي: لأنـه كيف يمكن لنا أن نثق في مرئيات الفهم مالم نضع فكرة اللاتمام نفسها كـأساس للبحث..؟ إن الفكر يتابع لعبة التقابلات المجردة حتى اللحظة التي يلتقي فيها بالواقع ما دام قد أصبح مرهفاً وشاعراً بأنه لم يُنجَز بعد أو لم يكتمل..

إن طموح هاملان كان كبيراً فاعتقد أن مجموع تحديدات الفهم يمكن أن تعطينا العيني، أو أن تؤدّي إليه ـ فلنترك جـانباً هـذا الطمـوح..! إن العيني لابدّ أن يكون مفترضاً مقدماً، أعني أن يكـون من الممكن أن ينحلَّ الكـل في مجموع شامل وأن فكرة اللاتمام التي وضعت كنقطة بداية للجدل تعني بالفعل أن هناك تضاداً بـين الوجـود المتناهي (الانسـان) أو الكل الـذي يفيض عليه (الوجود) ولكن الذي يسعى هذا الوجود المتناهي الى التساوي به. إنه عندما يحذف المرء الاثبات الانطولوجي للكل بوصفه الدعامـة التي لا مندوحـة عنها لجميع العمليات المنطقية، فإن ذلك يعني أن المرء يعـرض تصنيف التصورات على أنه سفر تكوين الواقع[٣٥].

١٢٢ ـ وهكذا يعارض لافل منهج هاملان التـركيبي ويرى أن التـركيب يعني البدء من تصورات مجردة لكن التحليل يفترض البدء بالعيني، ولهذا كانت فكرة اللامتناهي هي كما يقـول لنا لافـل الطابـع اللازم لفكـرة عدم اكتمـال الأفكار المجردة عند هاملان « إذ أنه لو صحَّ وكان الواقـع متعيناً تمـاماً، وأنـه

---

(٣٥) L, Lavelle: Ibid, P. 25.

يمكن أن يكون نتاجاً لمركب من مركبات الفهم، فكيف يمكن لنا أن نتصور اللامتناهي بطريقة أخرى سوى أنه يعبر عن مادة التعيينات اللاحقة التي ستأتي فيما بعد »[٣٦].

أمّا عند لافل فهو يبدأ من الواقع العيني الحي أو الوجود بكل ماله من ثراء وغنى: « ولاشك أنه عند هذه النقطة فإن نظريتنا تعارض بأكبر قدر ممكن نظرية هاملان، ذلك أن اللامتناهي ـ عندنا ـ يظهر حاضراً في قلب الأشياء سابقاً على كل تحليل، وما أن يبدأ التحليل حتى ينخرط المنهج ـ بالضرورة ـ في عملية لا حدَّ لها. . illimité فواقع المحسوس لا ينفصل عن جميع أفعال الفكر ـ وهذا الواقع يشكل في آنٍ معاً موضوع الأفعال وحد تطبيقها. إن هذا الواقع يشهد على الطابع اللامحدود لخطوات سيرنا بوصفها اللاتناهي الفعلي للواقع[٣٧]. وإذا كان هاملان قد ذهب الى أن الوجود لا يصلح كبداية لنسق معرفي ضروري وأنه يمكن فحسب أن يكون نهاية هذا النسق أو الحد الأخير فيه ـ فإن لافل يقول لنا: « أنه إذا كان الوجود لا يجد نفسه إلّا عند نهاية الجدل، فكيف كان يمكن أن يكون له وجود فعلي عيني إذا لم يكن يحتفظ في جوفه بتباين العمليات الواقعية التي صعدنا بواسطتها اليه؟[٣٨]. وهكذا ينتهي لافل الى القول بأن « المجهود الذي قمنا به يعارض تماماً ما قام به هاملان، وهو مجهود حقيق ببعض اللوم لأننا لم نتخذ طريق البناء ولم ننتقل من شيء ما الى نفس هذا الشيء باحثين عن سلسلة الأوجه التي يكشف فيها الموجود عن نفسه لفكرنا (كما هي الحال عند هاملان). إن في فلسفة الفهم هذه يفقد العالم شكله المألوف، وعملية السير من البسيط الى المركب تمحو التنافر الموجود بين الفكرتين المبدأيتين وأعني بهما فكرة الفعل وفكرة المعطى، ويكفّ الذراعان الكبيرتان للزمان والمكان عن تطويق أو احتضان الكون كله والعدد الذي هو بكل وضوح غريب عن الواقع يصبح

---

(٣٦) Ibid, P. 26.
(٣٧) Ibid; P. 27.
(٣٨) Ibid; P. 27.

عنصراً من عناصره بدلاً من التنوع والاختلاف، وأخيراً فإن الانتقال من فكرة إلى فكرة أخرى بواسطة خاصية مملة ومصطنعة لاسيما استنباط فكرتي الزمان والسببية الأساسيتين، ولاشك أنه لا يوجد منهج يسمح لنا باثراء المعطى الذي نبدأ به.

إن الوجود يبقى في أعماق أكثر تجلياته تواضعاً ـ يبقى في امتلائه كما كان يعتقد ليبنتز وربما بسكال أيضاً(٣٩).

١٢٣ ـ سوف يبدأ لافل ـ إذنْ من أكثر الأفكار غنى وخصوبة وهي فكرة الوجود التي يعتبرها أساس التحليل، ومبدأ خصوبة لا حد لها، على عكس ما يُقال عنها في بعض الأحيان من أنها جنس مجرد، وفكرة عقيمة مجدبة: « إن فكرة الوجود الذي يتنوع ويتميز ويتجدد ويتوالد بغير انقطاع يشبه الصوت الذي هو واحد ومصدر لتنوعات من الأصوات لا ينضب معينها ولكنه يبقى مع ذلك واحد رغم أن عدداً كبيراً من الأفراد يستمعون إليه »(٤٠).

ولهذا فسوف نحاول في الفصلين القادمين أن نتتبع الخطوات التي سار فيها لافل عند تطبيقه للمبادىء العامة للمنهج التحليلي في عالم الحس.

كما سنحاول أن نعرف الأفكار الميتافيزيقية التي بواسطتها نفهم المعطى والطرق المختلفة التي يشارك بها جسمنا في الأشياء أو يدخل في علاقات مع الموضوعات الحسية التي تملأ الكون من حوله..

وباختصار: في الفصلين القادمين تحليل لفعل المشاركة عند لافل، وهو فعل يتضمن جانبين: جانب الموضوع أو الخصائص الأساسية المعطى وهو الذي سنطلق عليه « استنباط المعطى ».

---

(٣٩) Ibid; P. 23.

(٤٠) Ibid, P. 36.

وجانب الذات أو تصنيف النـوافذ التي تـطلّ منها الـذات على المـوضوع وهو ما سنطلق عليه اسم « جدل الحواس » في الفصل الثالث.

الفصل الثاني:

« استنباط المعطى »

« الجدل عندنا تسوده فكرة المكان
ما دامت هذه الفكرة هي الشكل
الأول الذي يتحقق فيه المعطى
وما دامت جميع الأفكار التي تكون المادة
من خلالها موضع تفكير ما
هي تابعة لهذه الفكرة. . . »
لافل ـ جدل العالم المحسوس ص ٣٧



تمهيد:

١٢٤ ـ التجربة الأولى التي يمر بها الانسان هي تجربة المشاركة: « أنا في العالم ». فلو أننا أردنا أن نحلل هذه التجربة فما الذي يمكن أن نجده؟

وبعبارة أخرى لو أننا حاولنا أن نعيد ترتيب الصورة الكلية بحيث نسير من الأعم فالأقل عمومية ـ وهو الترتيب المنطقي الذي كان يسير عليه الجدل الهيجلي من قبل[1] ـ فكيف تسير عملية الترتيب هذه..؟ كيف يسير الاستنباط من فكرة عامة الى فكرة أقل منها عمومية..؟

الصورة الكلية الموجودة أمامي هي « الأنا في العالم » أو الروح في قلب الوجود وهكذا تنشطر الصورة منذ البداية شطرين بينهما باستمرار نفاذ وتداخل متبادل: الشطر الأول هو العالم والثاني هو الروح بينهما جسر مشترك هو فعل المشاركة. والصورة العامة التي يعرض علينا فيها العالم هي المادة ـ إذِ المادة هي الماهية المشتركة بين جميع الأجسام ـ وما دامت المادة في ذاتها موضوعاً مجرداً لأنه لا يوجد بالفعل سوى الجزئي أعني الجسم[2] وما دامت المادة هي النسيج الذي فُصِّلَت منه جميع الأجسام ـ فإنه ينبغي في الترتيب الاستنباطي أن تأتي قبل الجسم بوصفها الشرط الذي بدونه ما كان يمكن للجسم أن يوجد.

ولابدّ لنا أن نشير هنا من قبل أن نمضي في بسط خطوات الاستنباط الى

---

(١) المنهج الجدلي عند هيجل ص ١٥٧ ـ ١٥٨.

(٢) سوف أجعل الجسم باستمرار ترجمة للكلمة الفرنسية Le Crops لكي أحتفظ بكلمة الجسد للفظ La chair.

خيطين من الخيوط الهامة الأساسية في الجدل عند لافل ـ وأعني بهما أولاً: ـ أن طريق السير سوف يكون باستمرار من الكلي الى الجزئي أو من الجنس الى النوع أو من التصور الأكثر عمومية الى التصور الأقل عمومية، وهي فكرة كانت موجودة في الجدل الهيجلي كما أشرنا منذ قليل. وثانياً أننا نجد من ناحية أخرى أن هذا التصوّر الكلي هو نفسه الذي يتفرع ويتنوَّع ويضع الجزئي، يقول لافل في هذا المعنى: «هنا كما هي الحال في كل مكان آخر سوف يوضع الكي أولاً، وهذا الكلي يحمل في جوفه الأسباب التي تجعله يتجزّأ ويتحقق بالفعل»[٣].

١٢٥ ـ المادة إذنْ معطاة وكل ما هو معطى فهو مادي، أمّا خارج المادة فلا يوجد سوى الروح وأفعالها وبينهما نجد النفس وأحوالها التي يعتقد لافل أنها تقع في منتصف الطريق بين الروح والمادة بوصفها تضيء بفعل الروح جزءاً من المادة هو جسمنا ومن هنا فهي توضح لنا علاقة الكون المادي كله بجسمنا[٤].

لكن إذا كانت المادة معطاة فينبغي ألّا نخلط بينها وبين المحسوس ذلك لأنها منطقياً تسبق المحسوسات: فالمادة هي الحيز. . Lieu الذي تشغله جميع المحسوسات وكل نظرية تنكر المادة ـ أعني تنكر المعطى ـ يعافها الحس المشترك كما يقول لافل لكنه يعتقد من ناحية أخرى أن الحس المشترك نفسه ينزلق نحو المذهب المادي الذي يقع بدوره في خطأ آخر هو اصراره على أن كل ما هو واقعي. . réel فهو معطى، في حين أن هناك ما هو واقعي وحقيقي لكنه ليس معطى لأن كل ما هو معطى فهو مادي كما سبق أن ذكرنا، وليس كل ما هو واقعي أو حقيقي ومادي معطى. خذْ مثلاً حالات النفس تجد أنها ليست معطاة: إنني أعيشها فحسب وأفكاري أيضاً ليست معطاة لكنها توضح المعطى أعني أنها تجعله ممكناً قبل أن تفسّره، والعقل ليس

---

(٣) L. Lavelle: La Dialectique du Monde Sensible P. 41.

(٤) Ibid.

واقعة معطاة إنه فعل: بل إن القوة ذاتها ليست معطى لأننا نستنتجها من آثارها التي نلاحظها في هذه المادة وفي داخلنا تمتزج المعرفة المباشرة للقوة بممارستها. إن كل ما هو معطى فهو معروف أمام حواسنا وهو يتلقى من الأنا الذي يعيش ويفكر شكل الموضوع وطابع التخارج(٥).

أولاً: استنباط المعطى .. Deduction du Donné

١٢٦ ـ إذا كانت المشاركة هي التجربة الأساسية التي تعتمد عليها جميع أنواع التجارب الأخرى كما يخبرنا لافل مراراً(٦)، فإن المعطى هو الحد الأول في هذه التجربة، والحق أن الناس في حياتهم اليومية يعرفون ذلك لكنهم لا يتجاوزونه أعني أنهم لا يذهبون فيما وراء المعطى ويتساءلون كيف يمكن لهذا المعطى أن يوجد أي كيف يمكن أن يوجد بماله من خصائص نوعية. . . ؟

والواقع أن الوجود يفرض نفسه علينا بطريقتين: الأولى بارتباطه بالوعي الذي نحصّله عن وجودنا ذاته والثانية بواسطة الوعي بالوجود خارجنا. والوجود في شكله الأول متميز ونشط وبسيط وهو وجودنا نفسه وفي الشكل الثاني يصطدم الوجود من الخارج بالفرد فهو لا معنى له إلّا أمام الفرد وهو لأنه يتجاوزه فإنه يظلُّ الى حدٍ ما غير متعين ـ يقول لافل: « الفرد يصبح ذاتاً ويصبح الكون بأسره أمامه جملة أو مجموعة من الأشياء المحسوسة، فالفرد يبدو كما لو كان المركز الذي تلتقي عنده خيوط الواقع، وعن طريق الوعي فإنه يمتزج بالفعل العقلي الذي يؤسس ماهيته، وهذا الفعل الذي يبرر نفسه بنفسه يتعارض مع ما ليس فعلاً، أعني مع الشيء أو الموضوع الذي يبقى مستقلاً عن كل معقولية حتى يكون له معنى في علاقته بنا. عندئذ يصبح هذا الشيء أي هذا الموضوع عنصراً من عناصر حياتنا الذاتية » .

---

(٥) Ibid; P. 42.

(٦) L. Lavelle: La Dialectique du Monde Sensible. P: 46.

١٢٧ ـ معنى ذلك أنه لا توجد مادة إلاّ بالنسبة لفرد ما، غير أن المادة الموجودة هي فيما يبدو مادة تكفي نفسها بنفسها بغضّ النظر عن ادراك الانسان لها أو بغضّ النظر عن كل تفكير فردي.

أي أن المادة وإنْ كانت لابدّ أن تظهر لفرد ما فإن هذا الفرد لا يمكن له أن يخلقها. ومن ناحية أخرى فإن الادراكات الحسية التي يدرك بها الفرد المادة ينبغي أن تختلف وتتنوع بما أنها تطابق طبيعة الذات المدركة، وأن تتنوع وفقاً لتنوع الأوضاع التي تشغلها الذات بالنسبة للكون.

والمادة التي ترتدي أمام الفرد ثوب الشيء تبقى من حيث المبدأ فعلاً.. Un acte للعقل الكلي وتصبح مستقلة أمام الفرد عن الحالة الذاتية التي يدرك فيها هذه المادة(٧).

لكن إذا كانت المادة في ذاتها تمتزج بالمعقولية الخالصة أو أن لها ارتباطاً داخلياً بالفعل الذي تتحقق به فإنه يمكن أن يعترض معترض في هذه الحالة قائلاً: إنه إذا صحَّ وكانت جميع الأشياء مادية وإذا كان كل شيء من هذه الأشياء له واقع داخلي عن طريق الفعل الذي يتحقق به فإن ذلك يعني أن كل شيء سيكون له وعي وحياة. لكن ألاَ يجب أن تكون جميع الأشياء الموجودة في الكون موجودات وأشخاص ـ إلى حدٍ ما ـ كما تقول لنا نظرية « المونادات » عند ليبنتز؟

والحق أن هناك ثلاثة أنواع من الوجود كما يقول لافل:

(١) الوجود في ذاته أو الوجود في الله منظوراً إليه على أنه عقل كلي.
(٢) الوجود لذاته أو الوجود الفردي أو وجود الانسان.
(٣) الوجود للآخر أو الوجود بوصفه شيئاً.

وإذا تأملنا قليلاً هذا التقسيم الثلاثي للوجود الذي يأخذ به لافل لوجدنا

---

(٧) L. Lavelle: La dialectique P; 46.

أنه في الواقع يذهب الى ما ذهب اليه ليبنتز من قبل ولكن بطريقة أخرى.

فهو يرى أن الواقع كله منظوراً إليه في مجمله هو وجود في ذاته (النوع الأول أي هو الله) بما أنه إذا ما نظرنا إليه في ماهيته لوجدناه معقولية خالصة.

لكن لو أن هذا الوجود العام الكلي بدأ يتجزأ ويوجد بوصفه أفراداً، فإن مجموعة الأشياء الموجودة ترتدي ثوباً مادياً ـ: ومعنى ذلك أن لافل ينظر الى العالم نظرة روحية من حيث صلته بالله، بينما يحتفظ في التجربة البشرية بالوجود بوصفه شيئاً ما. والموجودات الفردية هي بالضرورة ـ في نظره ـ موجودات منفصلة فهل تنفصل بعضها عن بعض وهي كذلك بمعنى ما بالنسبة للوجود الأول الذي توجد بواسطته، وإذا نظرنا الى ماهية المادة من حيث صلتها بالفعل العقلي لوجدنا أنها لابدّ أن تكون فعلاً غير منفصل.. non - separé [٨]..

١٢٨ ـ يرى لافل أنه كان من المستحيل أن نستنبط المادة دون أن نستنبط الموجودات ولا يرجع ذلك الى أن المادة تشكل فئة جزئية خاصة من الموجودات وإنما يرجع الى أنه لا توجد مادة بالنسبة للموجودات الجزئية. ومع ذلك فإننا حين نلفظ كلمة الشيء فإنه لابدّ لنا أن نحتاط فلا نفهم ـ كما يفعل كثيرون ـ من هذه الكلمة وجوداً مستقلاً يبقى من أجل ذاته بغير فكر وتكون له وحدة واقعية يمكن أن تشبه الوحدة الواقعية لشخص ثابت لا يتحرك. إذِ الواقع أن هذا الاستقلال لا معنى له إلاّ إذا كان هناك موجود ذاتي يدركه ولا يمكن أن يكون لهذا الاستقلال قيمة كشكل واقعي إلاّ أمام ذات تستطيع ادراكه.

ومع ذلك فإذا لم يكن للأشياء بذاتها فردية عميقة فهل يمكن أن يُقال ذلك أيضاً على «الأجسام»؟ إن الأجسام هي عند لافل الموجودات الجزئية التي تمثل مجموعات معينة لكيفيات مادية محددة يمكن أن تزيد أو تنقص دون

---

(٨) L. Lavelle: Ibid, P. 47.

أن تتغير طبيعتها وكل عنصر جسمي هو عنصر جزئي شأنه شأن كل عنصر من عناصر المادة، طالما أنه لا يوجد وجوداً فعلياً إلاّ الجزئي فإن كل عنصر جسمي مثله مثل العناصر المادية الأخرى هو أيضاً عنصر جزئي.

والأجسام هي التحقق الفعلي للمادة غير أنه لا يوجد بينها تفرقة أو تميز كما هي الحال في الموجودات الواقعية وإنما هي تشكل خيوطاً متصلة في نسيج المادة وترسم على السطح صفة الوجود المستقل(٩).

ثانياً: استنباط الامتداد .. Deduction De L'etendue

١٢٩ ـ الخاصيتان الأساسيتان للمادة ـ في نظر لافل ـ هما الاتصال والتمييز وهما خاصيتان تشبهان الى حد كبير الايجاب والسلب عند هيجل، فالاتصال هو الايجاب بلا تعين وبغير تحديد، في حين أن السلب هو التميز والتفرقة والانفصال ـ وهما عند لافل كما كانا عند هيجل من قبل لا ينفصلان قط.

لكن إلى هذا الحد ينتهي التشابه بينهما ذلك لأن الاتصال عند لافل يعبر بعد ذلك عن كلية الوجود من حيث هو معطى، أمّا التمييز فهو يعبر عن النشاط الذي يمارسه العقل الكلي في المحسوس، أي أنهما عنصران متمايزان أساساً على حين أنهما كانا عند هيجل عنصراً واحداً يتخذ مظاهر شتى: فالوجود أو الايجاب هو نفسه الذي يتحول الى سلبٍ أو إلى عدم، والتمزق والتنوع يحدث في داخله هو. . الخ. ومع ذلك فإن لافل يجمع بين الفكرتين في فكرة واحدة فيقول لنا: «إن الاتصال الذي يتحقق فيه تمييز لا ينضب هو المكان»(١٠).

١٣٠ ـ على هذا النحو يصل لافل الى فكرة المكان وهو يرى أن الانتقال

---

(٩) Ibid, P. 48.

(١٠) L. Lavelle: La dialectique. atc P. 51 - 52.

من استنباط المعطى الى استنباط المكان إنما يشكل خطوة متقدمة ملحوظة في النظرية التي يضعها عن المادة، وذلك لأنه على الرغم من أن كل معطى فهو جزئي وعيني، فإن فكرة المعطى نفسها فكرة مجردة: إنها التعين الأول الذي تتسم به المادة ومن هنا فنحن في الواقع نسير خطوة أبعد بواسطة فكرة المكان التي تتضمنها أو تستلزمها فكرة المعطى(١١).

ولا يوجد شيء يملك خاصية الاتصال مع المكان سوى الزمان غير أن الزمان ليس متصلاً متميزاً. . Continu distinct بل هو متصل فحسب بلا تمييز، أمّا المكان فهو ليس فحسب الحيز. . Lieu الذي يشمل جميع التمييزات الواقعية أو الممكنة وإنما هو النموذج الذي على أساسه ننظم فكرتنا ذاتها عن التمييز(١٢).

والاتصال والتمييز ـ عند لافل ـ لا ينفصلان: فالتمييز إنما يتحقق داخل المتصل، والمتصل هو نفسه عبارة عن واقع داخل تمييز يتجدد باستمرار والتمييز ـ بدون الاتصال ـ يؤدّي بنا الى وجود مبعثر متناثر أو إلى ذرات من الأجزاء لا رابطة بينها مثلها مثل حبات العقد المنفرط التي لا يجمع بينها خيط واحد ولذلك فإنه بدون التمييز فما كان في استطاعة الاتصال أن يقدم لنا سوى وجود متصل لا تعين فيه، أعني وجوداً مجرداً.

١٣١ ـ وعلى الرغم من أن الاتصال والتمييز. . La continuité et la Distinction سمات يتسم بها المكان ويتضمن كل منهما الآخر ويدل عليه، فإنها ليست على مستوى واحد إذْ يبدو الاتصال مشتقاً بطريقة مباشرة من الوحدة الإلهية وهو يعبر عن ذلك اللون من الأبدية الذي يدين به كل موجود للمبدأ الذي أوجده، وهو لهذا السبب يناسب حياة الروح حيث تهتز فيه جميع الموجودات الروحية النسبية.

---

(١١) Ibid P; 61.
(١٢) Ibid P. 52.

أمّا التمييز فهو على العكس يفيدنا بصفة عامة في تمثل الأشياء وهو يبدو لنا خاصية للنتائج وللمادة وللأجسام.

ومن الغريب ـ في رأي لافل ـ أن المرء يمكن أن يقيم بين هاتين الفكرتين نوعاً من العلاقة المقلوبة والمعكوسة . . renversé. والواقع أنه بما أن الفعل الأساسي للعقل هو التمييز فإن الاتصال لا يكون سوى نتيجة له وهو نتيجة لتمييز لا ينقطع أبداً، وإنما سير حتى المطلق ومن هنا فإن الاتصال هو رؤية التمييز الخالص بواسطة موجود متناهٍ. وعندما يحاول المرء أن يتمثل الموجودات الروحية على أنها أشياء فإن روحانيتها تظهر أفضل في الاتصال مما تظهر في التمييز الذي على الرغم من أنه الفعل الأساسي للروح أو أنه فعلها الخاص، فإنه لا يمكن ملاحظته بطريقه خارجية إلّا عندما يُمارَس أعني أنه لا يمكن ملاحظته إلّا في داخل المادة.

ومن الواضح أن الاتصال الذي يعزوه لافل الى الروح هو اتصال مجازي وليس حقيقياً، ذلك لأن الاتصال في رأيه هو خاصية الأشياء ولكن بما أنه يشهد على ثراء الوجه الأول للوجود فسوف يظهر لنا على أنه الخاصية التي تتناسب مع الروح أكثر إذا ما حاولنا أن ننظر الى الروح نظرة موضوعية . . حتى أن الاتصال الذي يشكل لحمة الواقع يعبر بطريقة أفضل عن تمييز متجمد ثابت عن ماهيته الروحية. إن التمييز هو في آنٍ معاً فعل الروح ونتيجة هذا الفعل (المكان والمادة).

أمّا الاتصال فهو يمثل في المادة دوام الفعل الذي أوجدها، وبما أنه يلحق المادة بالروح الخالص فإنه سوف يكون في استطاعته أن يقدم لنا لوناً من التمثل المادي للروح(١٣).

<u>١٣٢</u> ـ ويوجد التمييز بالفعل عندما يوجد الموجود الجزئي بجميع تعييناته وهو هاهنا ينتمي الى وسط يمكن أن نتعقب فيه التمييزات الممكنة

---

(١٣) Ibid P; 52 - 53.

وهذا الوسط هو المكان.

ولقد سبق أن ذكرنا أن لافل يعتقد أن المادة لا توجد وجوداً فعلياً لأنها نسيج الأشياء « أو هي لحمتها وسداها » ومن هنا فإن ما يوجد بالفعل هو الموجود الجزئي أعني هو الجسم.

ونقول الآن أيضاً أن المكان لا يوجد وجوداً فعلياً ولكن ما يوجد هو الامتداد فالامتداد في نظر لافل هو الخاصية الأولى للجسم أو ما هو ماهيته المادية. وجميع الخواص الأخرى التي يتصف بها الجسم إنما تعبر عن تعينات أو تحديدات معينة للامتداد كما تعبر عن قوانين المكان المجرد وينبغي أن يستنبط بطريقة منفصلة في نظرية عن المادة كتلك التي يعرضها علينا لافل ويريد لها أن تتطور بطريقة نسقية(١٤).

١٣٣ ـ ويذهب لافل الى أن اتصال المكان رغم أنه عنصر أساسي في تكوينه إلاّ أنه قد حجب عنا أصالته، فالمكان ـ كما يقول لافل ـ يبرز لنا غزارة المعطى وثرائه أمام الروح المتناهي. ويسوق لافل مجموعة من الخصائص الأساسية للمكان يمكن أن نوجزها فيما يلي وهي أقرب ما تكون بتعريفات أساسية للمكان:

(١) المكان هو ارتباط بين عناصر الكثرة، وهو ارتباط حسي أكثر منه ارتباط عقلي.
(٢) التمييز هو الخاصية المبدأية للمكان.
(٣) المكان هو الحيز الذي تشغله جميع التمييزات.
(٤) المكان هو التعين الأول للعالم الواقعي.
(٥) إذا ما صعدنا حتى الفعل الأساسي للعقل فإننا نستطيع أن ندرك طبيعة المكان الخاصة.
(٦) المكان يعبر عن نتيجة هذا الفعل الأساسي للعقل وعن اتمامه أو انجازه.

---

(١٤) L. Lavelle. Ibid.

(٧) الاتصال يعبر عن التمييز الخالص عندما يُمارَس بلا حدود وبشكل مطلق كما هو معطى لذات متناهية وهذا الاتصال تمثل الحركة نفسها التي تقطع فيها الأجزاء المتميزة للمكان بواسطة ذات تحيا في الزمان وتحت هذا الشكل الأخير فإن اتصال المكان يعبر عن اتصال الزمان.

١٣٤ ـ ولاشك أن لافل لا يعترف بتميز آخر الى جانب التميز المكاني، ذلك لأن التميز الكيفي هو تميز يظل مجرداً بطريقة خالصة مالم يتحقق في أحياز. Lieux مختلفة. وهو يذهب من ناحية أخرى إلى أن المكان غير متجانس وأن خاصية التجانس المزعومة للمكان هي خاصية مجردة وسلبية وهي لا تعني سوى أن المكان إذا ما أخذ على حدة لما تضمن أي تباين أو اختلاف كيفي لاسيما وأن تغير الحيز متميز عن التغير الكيفي. ولاشك أن تغير الحيز سابق في ترتيب الاستنباط عن الحركة وبالتالي فهو مستقل عنها.

ويذهب لافل أيضاً إلى أن فكرة المكان لا تنفصل عن فكرة الامكان. يقول في هذا المعنى: «الواقع أنه حتى بغضِّ النظر عن التميزات التي قمنا بها بالفعل في المكان، فإن المكان لا يمكن أن يظهر إلاَّ على أنه نظام مرتَّب من التمييزات الممكنة، وهاهنا يكمن الفارق الحقيقي بين فكرتي المكان والامتداد، ذلك أن جميع التميزات تُمثَّل في الامتداد على أنها وقائع، على حين أنها تُمثَّل في المكان على أنها ممكنات ومن هنا يأتي الطابع المجرد لفكرة المكان. لكن الممكن ليس له ماصدق أكثر من الواقعي: انه يعبر ـ تصورياً ـ عن شروط التمثل التجريبي للواقعي. وهو يسير فيها وراء المحسوس حتى يصل الى معقولية فقيرة وبشرية(١٥).

١٣٥ ـ والمكان في نظر لافل كل «وهو يُعطَى ككل»، وحين يُعطَى المرء قطعة من المكان، فإنه يعطى هذه القطعة كلها أو بأسرها، ما دامت هذه القطعة لا يمكن أن يحدُّها إلاّ المكان، وما دامت تشمل في ذاتها الخاصتين

---

(١٥) L. Lavelle La dialectique, P. 55.

الأساسيتين للاتصال والتباين [١٦]. وهذه هي الفكـرة التي ذهب إليها كانط من قبل ويتفق معه فيها لافل: فقد كان كانط يرى أن المكان يعطى ككـل أو أنه معطى قبل أجزائه أو أنه يسبق هذه الأجزاء ولهذا السبب فإن الجهد الذي يبذله المرء لكي يصل الى عنصر أخير أو الى آخر عنصر هو جهد محكـوم عليه بالفشل. وعموماً فإن هذا العنصر الأخير لا تهتم بـه إلّا المحاولات الفلسفيـة التي تبذل في اعادة البناء فحسب: إن المكان هـو الحيز الـذي تشغله النقاط، والنقـطة ـ موضـوعياً ـ واقعيـة، ما دامت تعبـر عن وضع. . situation لكن الوضع ليس عنصـراً يدخـل في تكوين المكـان: إن الوضـع يحدد المكـان لأنه يفترضه.

١٣٦ ـ والمكـان في ذاتـه كـما يخبـرنـا لافـل غـير متحـرك. . immobile والتباين والاختلاف الـذي يمكن للمرء أن يميـزه في المكان يكفي لأن يؤسس فكرة عدم قابلية المادة للنفاذ أو الاختراق. .impénétrabilité وإذا كان اتصال المكان وامكان قسمته الى مالا نهاية سوف يجعل من المستحيل على الانسان أن يجتاز أية مسافة من هذا المكان كما ذهب الى ذلك زينون الايلي قـديماً، وأكـثر من ذلك سوف يجعل الحركـة نفسها مستحيلة، فـإننا نستـطيع أن نـطبق هذا المبدأ على الزمان فنقول إنه إذا كان الزمان متصلاً وإذا كانت قسمته إلى مـالا نهاية ممكنة فإنه لا يمكن للمرء كذلك أن يقطع أي جزء من أجزاء الديمومـة، وما كان يمكن له بالتالي أن يعيش أو أن يبدأ في الحياة. فسوف يكون البدء في الحياة مستحيلاً تماماً كالبدء في الحركة. . ! ومن هنا فإننا سوف نجد في أصالة الديمومة وفي الارتباطات الجديدة التي تدخلها الى قلب المكان بواسطة اتحادها معه حلاً للمشكلات الكلاسيكية المتعلقة بامكانية الحركة[١٧].

---

(١٦) L. Lavelle Ibid, P. 50.

(١٧) L. Lavelle: Ibid, P. 57.

ثالثاً: استنباط الديمومة .. Deduction De La Durée

١٣٧ ـ « الأنا في العالم » هي التجربة الأساسية عند لافل، وحين يوجد الفرد في العالم فلابدّ أن توجد معه علاقة بين طابعه المتناهي وبين لا نهائية العالم الذي يوجد فيه هذا الفرد، ولمّا كانت تمثلاته عن الكون محدودة، ولمّا كان المكان معطى كله فإن هذا الموجود الجزئي ـ أو الانسان ـ لابدّ أن يتصل بالموجودات الجزئية أو العناصر الأخرى الموجودة في الكون وفقاً لنظام جديد لا يكون فيه المعطى كلاً بل جزءاً. ويتحد هذا النظام الجديد مع الوجود اتحاداً مؤقتاً، وهذا النظام الجديد هو ـ في رأي لافل ـ الزمان، وهو يحمل نفس الطابع المتناهي الذي كان للمكان والذي بدونه يعجز عن استيعاب هذا التنوع الهائل للصور المتناهية في الكون وعن تمثل الوجود الشامل(١٨).

١٣٨ ـ هذا النظام الجديد الذي بواسطته « يتصفح » المرء ما في العالم من موجودات وعناصر، هو نظام تدخله الذات الى العالم، فالزمان ذاتي وهذا ما يذهب اليه لافل منذ البداية، ويعتقد أن: « تلك ملاحظة مباشرة تسبق كل نظرية »(١٩). ولقد سبق أن رأينا أن المكان هو الحيز الذي تشغله الموضوعات الخارجية، وحين نقول الآن أن الزمان هو مجال الحياة الداخلية فإننا في هذه الحالة لا نقول أكثر من أن جميع الادراكات الحسية تتضمن عنصراً مكانياً على حين أنه من المستحيل ادراك الزمان بوصفه موضوعاً لأننا لا ندرك الزمان ولكننا نعيشه. والحق أن لافل لا يذهب فحسب الى أن الزمان ذاتي بل ينتهي الى القول بأن الزمان هو أساس الذاتية نفسها لأن السلسلة التي تتألف من مجموعة من الحلقات هي الحالات التي يمر بها الفرد لا يمكن أن تكون حياة شخصية اللّهم إلاّ إذا ما ارتبطت فيما بينها في وسط متصل. Continu خارج المكان أعني بعيداً عن كل تخارج وبطريقة تجعله لُحمة داخليةً تماماً لا يكون لها معنى إلاّ بالنسبة لنا. والزمان في رأي لافل

---

(١٨) L. Lavelle: Ibid P: 64.
(١٩) Ibid, P. 65.

يحقق هذه الشروط فهو من ناحية متصل إذْ لا يمكن للمرء أن يعبّر عن الخاصية الأساسية له إلاّ بواسطة أفكار تدل على التدفق والجريان، فالزمان انتقال وعبور ولكنه ليس جملة أو مجموعاً فهو لا عناصر له ولا يتكون من أجسام. وإذا كان المكان يمثل عنصراً في تكوين الواقع فإن الزمان على العكس يعبر عن النظام الذي يمثل فيه الواقع أمام حساسية ما. . une sensibilité وبما أن الزمان علاقة فهو ليس معطى ولا يكون له معنى إلاَّ من خلال الفعل الذي يجتازه أو يقطعه وماهيته الأساسية روحانية، وهو قد يكون وسيلة للفرد يحقق بها التمييزات المختلفة لكنه لا يعرض هو نفسه تميزات جاهزة(٢٠).

١٣٩ ـ يعبر الزمان عند لافل أصدق تعبير عن فكرة الاتصال، بل إنه ـ في نظره ـ نموذج الاتصال ومبدأ كل اتصال تجريبي: ومن هنا فإن الاتصال الموجود في المكان ليس إلاّ تعبيراً عن وحدة الحركة التي بواسطتها تجتاز عناصر المكان المختلفة في الزمان: ومن هنا فإن دور الزمان هو الغاء التميز لا خلقه، وإذا كان الزمان اتصالاً وعلاقة وفعلاً فهو لا يمكن أن يبدو كما يبدو المكان نوعاً من الوسط. . milieu أو خزاناً فارغاً تملؤه الظواهر باحكام، فالزمان لا يكون واقعياً إلاّ في اللحظة التي يتم فيها الفعل الذي يشكله وبما أن هذا الفعل لا يشتمل على الكلي فلابدّ أن يكون زائلاً، فهو حاضر يتلاشى وبالنسبة لله فالكون كله حاضر مرة واحدة: إذْ تُرى الأشياء في نهار الأبدية. والواقع أن لافل يعتقد أيضاً أن الزمان جوهر لا يتغير ـ يقول في هذا المعنى: « لو شئنا الدقة لقلنا إن الزمان لا يتغير قط، إنه نظام مجرد للتغيرات ليس له إلاّ وجوداً ذاتياً وهو لا يصل الى الموضوعية إلاّ في الحاضر حيث يلحق بالأبدية. وهكذا فإن الحاضر لا يمكن مقارنته بالماضي والمستقبل، إنه العقدة التي تلتقي فيها الذاتية والموضوعية »(٢١).

---

(٢٠) L. Lavelle. Ibid P. 64.

(٢١) Ibid, P. 65.

١٤٠ ـ الزمان عند لافل إذنْ جوّاني داخلي متصل لا متناه وذاتي يخلو تماماً من كل مادة حسية، ويعرض نفسه في شكل حاضر من التوالي. . Succession وإذا تساءلنا عن سبب ذلك كانت الاجابة أن الذات الفردية في رأي لافل لا تبقى في اتصال أو ملامسة مع الواقع إلاّ عن طريق حدٍ يتلاشى باستمرار فيجب علينا أن نغضّ النظر عمّا أدركناه تواً، وأن نتجاهل ما سيكون حتى ينكشف التطابق والاتحاد بين الذات والموضوع الذي هو الحاضر. وهذا الحاضر يسقط بغير انقطاع في الماضي، على حين أن الوعي الحاضر يجور باستمرار على المستقبل: « كالنهر الذي ينحر ضفتيه بغير توقف »[٢٢]. وفضلاً عن ذلك فالماضي يشكل جزءاً أساسياً في طبيعتنا الذاتية رغم أنه ليس واضحاً باستمرار وضوح الحاضر، ومن هنا فإن الادراك الذي كان يحقق في الحاضر لوناً من الاتصال بين الذات والموضوع ينفصل عن الموضوع بمجرد ما يلغي الحاضر نفسه ويأخذ شكلاً روحياً خالصاً في عملية التذكر. غير أن التذكر نفسه لا يكون واقعياً إلاّ من خلال الوعي الحاضر الذي يوضحه ويلقي عليه الضوء ويربطه بعالم الموجودات. لكن الحال تختلف عن ذلك أتمّ الاختلاف فيما يتعلق بالمستقبل. فعلى الرغم من أنه يمكن أن يكون في الحاضر موضوع تنبؤ فإن عناصره ستكون مستعارة من الماضي لأنه لم يتجسّد بعد في فرديتنا الذاتية، وسوف يظهر المستقبل دائماً بالنسبة للحاضر لا فقط كاثراء أو غنى بل كخلق حقيقي[٢٣].

١٤١ ـ استقلال الذات أو ما يسميه لافل « فعل حياتنا الشخصية الخاصة » لا يمكن أن يتحقق إلاّ إذا كان هناك اتصال أو احتكاك بالأشياء (وهو اتصال ضروري لوجوده وللأشياء معاً) ـ يتم بواسطة حد. . Une Limite غير أن هذا الحد لابدّ أن يكون في آنٍ معاً دائماً ومتحركاً.

ومن هنا جاء ظهور الزمان أو ظهور نظام ذاتي موجه بغير أبعاد (فالمكان

(٢٢) L. Lavelle, Ibid P. 65.

(٢٣) Ibid P. 66.

وحده عند لافل هو الذي يشتمل على أبعاد) ويرتبط بذاتية نشطة يلقي وجودها الحالي بالماضي والمستقبل في العدم برغم أن الماضي ملازمٌ للأنا الحاضر (ويصفه لافل بأنه جثة ميتة يحملها الأنا على كتفيه باستمرار) الذي يساهم في تكوينه على حين أن المستقبل يفتح ميداناً أمام حريته وآماله[٢٤].

١٤٢ ـ بما أننا نتمثل الكون الواقعي فإنه لهذا السبب يدخل في تيار الصيرورة كما أن تطوراً باطنياً يحييه ويجعله يظهر ويختفي في كل لحظة. فنحن في نظر لافل نجرُّ العالم الى الصيرورة وندخله في نظام الديمومة والزمان، وإذا ما نظر اليه المرء في شموله، أعني على أنه معطى لوجد أنه ليس له بداية ولا نهاية في الزمان، ومهما يكن من شيء فإن لافل لا يهدف الى اقامة تعارض بين عالمين: عالم موضوعي ثابت. . immuable وعالم ذاتي متحرك ومتغير، فهما عنده عالمان متداخلان غير أن نظريته في الزمان تصطدم بهذا الاعتراض الآتي: إذا كان أساس الزمان يكمن في حياتنا الداخلية فإن ذلك يعني أنه لا قيمة للزمان اللّهم إلاّ من خلال هذه الحياة نفسها. ومعنى ذلك أنه لن يكون للزمان طابعاً كلياً ما دام لا يحمل طابعاً موضوعياً. غير أن لافل يرد على هذا الاعتراض بقوله: «إن الزمان يرتبط بالمكان ارتباطاً موضوعياً وواقعياً عن طريق الحركة، ومعنى ذلك أنه ليس عارضاً ولا حياة ذاتية مصطنعة. كما أننا ينبغي أن نلاحظ من ناحية أخرى أنه إذا كان الزمان يقوم على أساس الوجود الذاتي فإن ذلك لا يعني أنه يقوم على أساس ذاتية فردية خاصة.

إذْ لاشك أن لافل يذهب الى أن هناك ماهية موضوعية عامة للذاتية إنْ صحّ التعبير وبالتالي فإن هناك طبيعة مشتركة عامة للزمان الذي يجذب الحياة الداخلية وجميع الذوات المتناهية الى نفس المجرى أو الى تيار واحد[٢٥].

---

(٢٤) L. Lavelle. Ibid P. 69.
(٢٥) Ibid P. 70.

رابعاً: استنباط الحركة.. Deduction Du Mouvement

١٤٣ - يمكن أن نقول بصفة عامة أن الحركة هي نتيجة مركب الامتداد والديمومة غير أن استنباط الحركة يهدف الى أن يبيّن كيف يتألف هذا المركب وما هي نتائج أو آثار الحركة على نظرية المكان وقياس الديمومة(٢٦).

١٤٤ - سبق أن ذكرنا أن المكان هو حيز المواقف.. Situations وحتى إذا كانت هذه المواقف تختلف فيما بينها أتمّ الاختلاف وحتى إذا كانت توجد أجسام فردية في المكان فإن وحدة الزمان والمكان لا تكفي لظهور الحركة، وليس في استطاعة المرء سوى أن يقول إن المكان بأسره مع الأجسام التي يشملها تجد نفسها مشدودة في الصيرورة.

إننا حين نصل الى الحركة فإننا نصل في رأي لافل الى العنصر المركزي في نظريته عن المادة، فالحركة هي حدٌ معقد يوحِّد بين الامتداد والديمومة ويجعل الزمان والمكان عينيين. وقد كان الزمان والمكان قبل وصولنا الى الحركة أفكاراً مجردةً ولهذا كان في استطاعة المرء أن يجعل من كل منهما موضوعاً لتفكيره على حدة أعني أن يفكر فيهما بطريقة منفصلة.

أمّا الآن فإن الحركة تجمعهما معاً وتشركهما معاً بحيث يظهران كظاهرة في العالم للمرة الأولى. ومعنى ذلك أنه بواسطة الحركة فإن الزمان الذي هو في الأصل ذاتي والمكان الذي هو في الأصل موضوعي يجتمعان معاً لتكوين العالم التجريبي، أي أن الحركة في نظر لافل تحقق خيطاً أساسياً في فعل المشاركة أو في التقاء الأنا بالعالم. فالحكرة تنتمي الى العالم الطبيعي ولا تنتمي الى العالم الداخلي، لكن السريان الزمني مع ذلك لا معنى له إلاّ بالنسبة لذات معينة ونحن في حالة الحركة نكون مع ظاهرة ما وهي الظاهرة التي يتحقق فيها مركب تجريدات الزمان والمكان في الجزئي(٢٧).

---

(٢٦) L. Lavelle, Ibid P. 81.

(٢٧) Ibid P. 48.

١٤٥ - وتعبر الحركة في رأي لافل عن علاقة بين الجزء والكل، فكل موجود من الموجودات الفردية له حدود في المكان وموقف أصيل وفريد، ولكن الحركة تجعله قادراً على أن يشغل على الأقل نظرياً جميع المواضع التي هي في هذه اللحظة خارجية عنه. وهكذا نجد أن الحركة تعبر عن اتفاق بين الجزء والكل والمتناهي واللامتناهي.

وإذا كان الفرد لا يجتاز بالفعل جميع المواضع التي هي خارجية عنه، فإن ذلك يرجع الى أن ديمومة الحركة لها حدود فهي تعبر في الزمان عن حدودها المكانية. وبعبارة أخرى، الحركة لها في المكان كما أن لها في الزمان نقطة بداية ونقطة نهاية، لكن لا هذه ولا تلك تعبر عن الطبيعة الجوهرية للحركة، ومعنى ذلك أننا نستطيع أن نجعل العلاقة بينهما (أي بين البداية والنهاية) موضع تفكير في كل لحظة وهذه العلاقة هي السرعة. . La vitesse[٢٨].

١٤٦ - وتقوم الحركة عند لافل بدور هام في العالم الخارجي إذْ أنها العامل الحاسم في تحديد الأجسام والتمييز بينها واضفاء طابع الاستقلال على كل منها. يقول لافل في هذا المعنى: « إن الجسم المعين لا يحصل على استقلاله في العالم اللّهم إلاّ إذا أكّد أو ثبت هذا الاستقلال بطريقة حسية حين يستقبل حركة تعارض بينه وبين الأجسام التي تجاوره وتميز بينهما: وكما أن الحركة هي في آنٍ واحد ضرورية ومتناهية وسببية فإنه لابدّ أن تكون الأجسام في العالم على هذا النحو أيضاً[٢٩].

لكن قد يُقال إننا نستطيع أن نتعقب بعض التحديدات في مكان غير متحرك وهذه التحديدات تكفي لعزل أجزاء معينة عن أجزاء أخرى وأن تضفي عليها نوعاً من الاستقلال الذاتي، ومعنى ذلك أن استقلال الأجسام لا يعتمد بالضرورة على الحركة.

---

(٢٨) L. Lavelle: Ibid P. 88.

(٢٩) Ibid P. 89.

غير أن لافل يرد على هذا الاعتراض بقوله إن هذه القسمة أو عملية تعقب التحديدات تفترض أيضاً حركة على الأقل من الناحية النظرية، ومن ناحية أخرى فإن هذه القسمة فيما يقول لافل أيضاً تبقى مصطنعة في اللحظة التي يصبح فيها الجزء المعزول قادراً على أن يتحرك وأن يفصل نفسه عن بقية الأشياء بطريقة واقعية. وفي هذه الحالة ينتقل الجسم من الاستقلال المجرد الى الاستقلال العيني الحقيقي...

ويعتقد لافل أن هناك حركة للروح وهي حركة خلّاقة لكنها حركة تحليلية وليست حركة تركيبية، والسبب فيما يقول لافل هو أننا لابدّ أن نسير من المعقولية الخالصة وغير المشروطة الى المعقولية المتناهية والمجزأة. وأمّا التركيب فهو على العكس يبدأ من معطى أُدرِك أو من علاقة لا متعينة ويشرع في اعادة بناء الكون من جديد وفقاً للارتباطات العقلية التي هي بدورها معطاة بوصفها مكونات نشاطنا. وطريقة السير التحليلية التي يفضّلها لافل تقودنا الى ادراك الكل على أنه سابق على مجموع أجزائه والى اعتبار الجسم لا انصهاراً لعناصر بل تميزاً تاماً في الكون طبقاً لحاجات منطقية وعملية. حتى أن الأجسام لا توجد إلّا بالنسبة للانسان، وتميز الأجسام إنما هو نتيجة تحليل زماني وهذا التمييز يتأسس من الناحية الموضوعية على الحركة « غير أن الحركة نفسها تدخل الديمومة في الأشياء، وإنْ كانت قسمة الأجسام الى ما لا نهاية ليست إلّا تعبيراً عن اتصال الزمان ولا تناهيه». إن القسمة الواقعية للأجسام لن تتوقف، وكذلك لن يتوقف جريان الزمان، فهو لا يمكن أن يكون له نهاية في لحظة معينة: إن افتراض امكان توقف هذه القسمة أو إمكان وجود أنواع لا تقبل القسمة إنما يعني افتراض أن الروح يمكن أن تكفّ عن ممارسة نشاطها أو أن تتوقف عن مزاولته، أعني أن تكفّ عن الوجود.

خامساً: استنباط القوة .. Deduction de la Force

١٤٧ ـ القوة في نظر لافل هي بالنسبة للزمان كالكيف بالنسبة للمكان

فكما أن المكان تبدأ به نظرية المادة وهو يحقق مباشرة تصور المعطى تحت شكله الخالص والبسيط فإن الكيف ينهي هذه النظرية وهو يضفي على هذا المعطى نفسه التعين الأخير والضروري الذي يجعل العيني يوجد[٣٠]. ولقد تعرّضت فكرة القوة لهجمات عنيفة خصوصاً من المذهب المادي نظراً لأننا لا نستطيع مشاهدتها في التجربة الفيزيائية، وإنما يمكن لنا فحسب أن نلاحظ نتائجها ولهذا فإن هذا المذهب يريد الاكتفاء بالحركة دون القوة على اعتبار أن الحركة أكثر كفاية واقناعاً من الناحية التصورية. كما أنها تمتاز بأنها تتعين تعيناً حسياً في المكان الموضوعي، لكن المشكلة في الواقع أعمق مما يذهب إليه المذهب المادي فالقوة هي جوّانية الحركة، وليس ثمة شيء في هذا العالم يمكن تفسيره بغير علاقته بجوّانية ما لأنه بغير الجانب الجوّاني وبعيداً عن الأفعال لا يوجد سوى المعطيات ولا يوجد وجوداً يمكن أن يكون وجوداً للآخر فحسب دون أن تكون له قيمة بالنسبة للوجود لذاته. ومع ذلك فينبغي ألَّا نفهم هنا من لفظ الجوّانية أنها تعني الوعي وأن القوة بالتالي هي وعي « بشكل ما ». إن الجوانية التي يقصدها لافل هنا هي جوانية بغير وعي une interiorité sans conscience.. فالقوة لا تنفصل هنا عن وجود الجسم ونحن نعرف أن الجسم ضروري لكي يشهد في آنٍ معاً على حدودنا الخاصة وعلى مكاننا في نسق العالم وعلى واقعنا بوصفه شيئاً من أجل الآخر ومن أجلنا، وإذا كان يمكن أن يكون هناك فعل مؤثر على العالم الخارجي فإن ذلك، لا يكون ممكناً إلاّ إذا كانت هناك في هذا العالم الخارجي طبيعة مشتركة بينه وبين القوة التي تؤثر فيه وبالتالي فإن القوة لا تنفصل عن عالم المعطيات. وإذا ما قال قائل إن الفعل عقلي من حيث ماهيته وأنه لا يمكن أن يدخل في عالم المعطيات إلاّ إذا تحطمت ماهيته، فإن لافل يجيب بأن استنباط المعطى كان يتضمن تحديد الفعل الخالص وتفرّده وأن كل فعل منعزل له من ثم خواص المعطى[٣١].

---

(٣٠) L. Lavalle, Ibid P. 112.

(٣١) L. Lavelle, Ibid P. 114.

١٤٨ ـ القوة إذنّ ترتبط بالحركة ارتباطاً وثيقاً فالقوة تحدث الحركة أو هي فعل هذه الحركة ومعنى ذلك أن القوة لا يمكن التعبير عنها إلّا بواسطة حركتها، لكنا لا نستطيع أن نقول عن القوة أنها ظاهرة شأنها شأن الحركة. صحيح أنها موجودة ولكنها وجود أكثر عمقاً من الحركة فهي لا تتلاشى كالحركة في آثارها وإنما هي تنتشر في هذه الآثار. والقوة من ناحية أخرى تنتمي الى الفاعل، وهي لهذا السبب لا يمكن إدراكها إلّا بطريقة داخلية أعني في وعي الانسان بذاته، غير أن ذلك ليس مبرراً يجعلنا نتشكك فيها فهي من هذه الزاوية تشبه الديمومة ونحن لا ندرك الديمومة قط بوصفها معطى خارجياً ومع ذلك فإن العالم الخارجي ووجودنا معه إنما يخضع للصيرورة وتلك هي الحال نفسها بالنسبة للقوة فهي تملأ الديمومة وهي التي تجمع وتنظم وتحرك وتفرِّق... الخ[٣٢].

نستطيع إذنْ أن نفهم السبب في أننا لا نستطيع أن ندرك القوة إلّا في داخل ذاتنا رغم أن القوة هي المبدأ المتناهي للصيرورة الموضوعية فإننا ننسبها الى الأشياء فما أن ندرك هذه الأشياء حتى ننسب اليها هذه القوة[٣٣].

سادساً: استنباط الكيف ..Deduction De La Qualité

١٤٩ ـ الكيف هو التعين الأخير للعالم المادي ونحن حين نصل الى مقولة الكيف فإننا نصل في نظر لافل الى تمام نظرية المادة. وإذا كان الامتداد والمكان والحركة تنتمي الى العالم الخارجي والقوة والزمان تنتميان الى الداخل وتتعلق بعالم الروح فإن الكيف هو خاصية العالم المادي الأخيرة وهو في نفس الوقت همزة الوصل بيننا وبين العالم. يقول لافل: « الواقع أن الزمان والقوة لا ينتميان الى نظام العالم المحسوس على الرغم من أنه لابدّ أن نجعلهما يدخلان فيه لكي نعرف ما هي الخصائص التي ترتديها المادة أمام أعيننا ومن

---

(٣٢) Ibid, P. 116.
(٣٣) Ibid.

ثمّ ففي استطاعة المرء أن يقول إنها مبادىء باطنية للمادة والتغير بدلاً من أن يقول إنها أجزاء تكوِّن عالم المعطيات(٣٤).

والكيف عند لافل يُفرِّد المكان أو يجعله جزئياً متعيناً كما أن القوة تفرِّد الزمان وتجعله متعيناً أيضاً. ومن الملاحظ أننا بدأنا من فكرة المكان وها نحن أولاء ننتهي إلى فكرة المكان أيضاً وكأن الدائرية التي سوف يشير إليها سارتر فيما بعد هي حقاً سمة رئيسية في التفكير الجدلي (والحق أن هيجل كان أول مَنْ أشار إليها حين بدأ في المنطق بالوجود ثم انتهى أيضاً بالوجود ولكنه وجود مادي متعين هو الطبيعة) وها هو لافل يقول: « إذا كان من الممكن الآن أن نقرر جميع أجزاء المكان فإنه من الواضح أن المادة ستجد نفسها متعينة الى آخر مدى. وهكذا يتخذ استنباطنا شكل الدائرة فهو يبدأ من المكان الخالص وهذا المكان الذي يجده الاستنباط من جديد وهو يُوحّد بينه وبين خبرتنا بالأشياء(٣٥).

١٥٠ ـ والواقع أن الكيف هو العنصر الأول للمعرفة لكنه يكون الحد الأخير في النسق الاستنباطي الذي يقدمه لنا لافل وتحتل فكرة المعطى الخالص مكان الصدارة في هذا النسق. والفكرة التي تحقق هذا المعطى تحقيقاً عينياً واقعياً ـ وهي فكرة الكيف ـ تأتي بعد جميع الخصائص المتوسطة. ولأن الكيف هو الكلمة الأخيرة، والحد النهائي في تحليلنا للواقع فإن فكرته لا يمكن أن تحلل أبعد من ذلك ولا أن تتطور أكثر من ذلك ولهذا فإن المرء لا يستطيع أن يعرف الكيف معرفة حقيقية اللّهم إلاّ إذا دخل معه في اتصال مباشر لابدّ أن يعيشه بدلاً من أن يبينه وأن يخبره بدلاً من أن يعرفه معرفة عقلية. وهذا هو السبب أيضاً في أن الحد الأخير يظهر كذلك حداً بسيطاً فهو يفترض المقدمات السابقة كلها لكنه لا ينحلُّ اليها وهذا يعني أن الكيف لا يكون معقولاً إلاّ بفضل التحديدات التي اجتزناها والمقولات التي سبق أن

---

(٣٤) Ibid P. 147.

(٣٥) L. Lavelle: La dialedique du monde sensible, P. 147.

قدمناها. وهذا يعني أن الكيف فكرة بسيطة فهو بدلاً من أن يعبر عن اذابة أو صهر للأجناس السابقة يفترضها فحسب ثم يتجاوزها، وعند هذه النقطة من الاستنباط يتنازل المجرد عن مكانه الى العيني ويحلُّ الفرد محل العام[٣٦].

---

(٣٦) Ibid. P. 148.

الفصل الثالث:

« جدل الحواس »

« الهدف من جدل الحواس أن يبين لنا ـ بما
أن العالم وحدة مبدأية، ويظهر أمام
التحليل كتشابك بين التصورات والمحسوسات ـ
كيف تشترك حواس الأشياء في حاسة البصر
وكيف تشترك حواس الجسم في حاسة
الجهد. . . »
لافل: « جدل العالم المحسوس » ص ١٦٢



تمهيد:

١٥١ ـ انتهينا في الفصل السابق إلى استنباط الكيف وهي المقولة الأخيرة في المقولات الميتافيزيقية التي تبيّن لنا خصائص الوجود، وهي في نفس الوقت تضعنا على مشارف قسم جديد ما دام الكيف ينبغي أن يُعَاش وأن يُخبَر وأن يتصل به المرء اتصالاً مباشراً.

فإذا كان الكيف يُنهي نظرية المادة ـ كما يقول لافل ـ فإنه يفتتح نظرية جديدة هي نظرية الاتصال بهذه المادة، وينقلنا بالتالي من مقولات لا تُرى الى مقولات تُرى أو من المعقول الى المحسوس، إذا كانت نظرية لافل قد بدأت من تعريف خالص للمعطى فيمكن أن نقول إن الكيف هو الذي يحقق هذه الفكرة من خلال توسّط مقولتين للكلي هما: المكان والزمان، ومقولتين للجزئي هما: الحركة والقوة ـ التي تشكل بطريقة ما الشكل الرباعي لمعقولية العالم المحسوس.

١٥٢ ـ الكيف إذنْ هو آخر وأعقد الخصائص التي يتميز بها الموجود والتي تضفي عليه واقعاً حسياً، ونحن كما قلنا لابدّ أن نتصل بالكيف وأن نعيشه فكيف يكون ذلك ممكناً.؟ يكون ممكناً إذا اتصلنا به بحياتنا الحسية جميعاً أعني بالحواس العشر: الخارجية والداخلية كلها، وسوف يقوم الجسم في هذه الحالة بدور الوسيط بين الوعي والأشياء وهو الأداة التي بواسطتها تتحد الذات مع الواقع: وإذا كانت أعضاء الحواس كلها موجود في الجسم فإن ذلك يمكننا من أن نميز بين مقولتين كبيرتين للمحسوسات وفقاً لما نحصل عليه منها وهما: الحواس الخارجية وهي لها طابع عقلي وموضوعي، والحواس

الداخلية وهي لها طابع انفعالي ذاتي.

وسوف نشرع فيما يلي في استنباط هذه الحواس وتصنيفها مع ملاحظة أن لافل لم يحاول قط استنباط عددها مكتفياً بما يكنّه للمذهب التجريبي من ثقة فيما يتعلق بعددها[1].

أولاً: الحواس الخارجية. . Les Sens Externes

(١) البصر. . La Vue

١٥٣ ـ الطابع المبدأي للبصر هو ادراك المكان، ويكفي أن يعود المرء الى نظرية المكان حتى يعرف ـ وبدون أدنى تحليل فسيولوجي ـ أن البصر لا يدرك إلّا السطوح غير أنه يضفي على السطح طابعاً عينياً وهو يوحِّد الطول مع العرض ويقدم لنا منهما مركباً هو هذا المضمون التجريبي الذي نراه مرتدياً ثوب اللون، بيد أن ادراك هذا المضمون لا يكون إلّا عن بعدٍ محدد أو مسافة معينة بينه وبين العين، إذْ بفضل المسافة التي تبعده عن جسمنا يتشكّل السطح المرئي.

أمّا إذا أُلغيت هذه المسافة، فإن الشكل المرئي يمكن أن يختلط مع السطح الملموس، فالمسافة هي وسط شفاف يكون شرطاً للرؤية.

غير أنه لا توجد شفافية تامة أو كاملة إذ أنه يوجد باستمرار مجموعة من الخطوط المائعة المتدرجة بعضها وراء بعض تعمل على الاقلال من وضوح الرؤية وحدتها غير أنها تترك للرؤية قوة تستطيع بها تجاوز هذه الحواجز الخفيفة، إلا أن الانتباه لا يتركز على هذه السطوح المتوسطة التي تملأ المسافة وهذا هو السبب في أننا لا ندرك إلّا من بعدٍ أو من مسافة معينة دون أن ندرك هذه المسافة نفسها.

---

(١) L. Lavelle: La Dialectque du Monde Sensible P. 161.

فهذه السطوح لها لون يمكن أن يتغير وهو نفسه لون الهواء المحيط، ولهذا فإن الأشياء البعيدة جداً تختلط مع الأفق والأشياء القريبة جداً لا تسمح للعين بالرؤية، ولا يمكن للمرء أن يدرك الصور التي تتكون للأشياء على شبكية العين، فالتمثل البصري يرتبك في حالة المسافة البالغة القصر وتكون النتيجة انعدام الرؤية أو انعدام هذا التمثل البصري، لأن التميز يختفي بين الأشياء وبين الذات المدركة.. وهكذا فإن المرء يُدرك الموضوع عن بعد حقيقي: إنه يدرك الشيء حيث يوجد وما كان في استطاعته أن يدرك المسافة نفسها.

ونحن إذا ما أدركنا الأشياء كما هي أو على نحو ما توجد عليه، فإن الكون في هذه الحالة يعرض نفسه علينا على هيئة سلسلة من الظواهر ذات الألوان المختلفة(٢).

إننا نعيش في عالم ذي ثلاثة أبعاد ولهذا فإن العمق هو الذي يعطي للأشياء واقعيتها وهو الذي يجعل منها موجودات مثلنا: «وعلى الرغم من أن العمق معطى مثله مثل جسمنا، فإنه لا يمكن أن ننسب الى الأشياء صفة العمق اللّهم إلاّ إذا عرفنا أن هناك اشتراكاً في الطبيعة بين وجودنا وبقية العالم».

فالعمق يرتبط أولاً بفعل العقل أو هو بالأحرى لا ينفصل عن الوعي المباشر الذي نحصل عليه من طبيعة المكان كشكل للمعطى، ولكن لا توجد معرفة للوجود إلاّ المعرفة الداخلية وبالتالي فنحن لا نستطيع أن ندرك المكان الخارجي إلاّ على أنه وجه لصورة.. Image وليس على أنه حقيقة واقعية.. realité وتلك هي وظيفة البصر بالضبط.

وهكذا نفهم في آنٍ معاً: لماذا تقدم لنا هذه الحاسة الكون بالضرورة على أنه لوحة كبيرة لا نصل منها إلاّ الى سطحها فحسب، ولماذا ينبغي أن ننظر

---

(٢) L. Lavelle: La Dialectique du Monde Sensible P. 165 - 6.

إلى المسافة على أنها شرط أو على أنها وسيلة بدلاً من أن ننظر إليها على أنها عنصر من عناصر الادراك البصري، والحق أن موضوعات البصر ما كان يمكن أن تكون خارجية بدون المسافة ولو أننا ـ من ناحية أخرى ـ أدركنا المسافة لامتصت هي النظرة بدلاً من أن تتجاوزها لكي تصل الى الموضوع الذي نستهدف ادراكه أنّى يكون، ولهذا فإنه لابدّ لنا من التسليم ـ وبسهولة ـ أنه بسبب أن المسافة ضرورية لفعل الادراك فإنها لا تكون مُدْرَكَة(٣).

١٥٤ ـ البصر هو حاسة المكان الخارجي والعالم ـ كما يقول لافل ـ يعرض نفسه علينا كلوحة مزركشة الألوان؛ وموضوع البصر هو السطح المرئي: لكنا لو تساءلنا: وما المقصود بالسطح المرئي؟ لكانت الاجابة: السطح المرئي هو سطح مميز، ومعنى ذلك أن سطح العالم لا يمكن أن يكون معزولاً عن الموضوعات التي يحملها هذا السطح فالسطح لا يمكن أن يتجلّى إلاّ بواسطة تنوع قطاعاته، وهذه القطاعات لابدّ أن تكفي لكي تترجم للبصر اختلاف الموضوعات في سطح ما، وسيكون ذلك مستحيلاً بدون العمق فهو وحده الذي يُضفي على الأشياء استقلالاً كما أنه يلعب دوراً في التفرقة بين النور والظل(٤).

وليس في استطاعة المرء أن يرى الضوء كما أنه ليس في استطاعته أن يرى العقل ذلك لأن الضوء ليس موضوعاً يمكن رؤ يته.

وكما أننا لا نستطيع أن ندرك إلاّ الموضوعات المتناهية حيث يتحدد العقل نفسه فكذلك العين لا تستطيع أن ترى الأشياء إلاّ بفضل نور وسيط لدرجة أن التباين بين ما نراه ومالا نراه هو الذي يمكّننا من رؤ ية الأشياء، فالخيوط المعتمة ـ عندما يكون هناك موضوع منير ـ هي التي تسمح لنا بأن نميزه عن بقية الأشياء، ولهذا السبب لا ندرك الليل نفسه على الاطلاق ما دامت العين

---

(٣) Ibid; P. 166.

(٤) L. Lavelle: La Dialectique du Monde Sensiblo P. 167.

لا تستقبل منه أية اثارة على الاطلاق ومع ذلك فنحن نعتبره موضوعاً ايجابياً إذْ يكمن فيه دائماً « نصف ضوء.. demi - clarté ينغلق على أفق غامض لأننا لا نستطيع أن نفصل أنفسنا عن الذكريات التي نستعيرها باستمرار من ضوء النهار فلابدّ أن يكون هناك مكان حولنا نتخيله إنْ لم نشعر به لكي ندرك الجسم وحركاته »[٥].

(٢) السمع.. L'ouie

١٥٥ ـ حاسة البصر وحاسة السمع هما حاسّتا التخارج على الأصالة والتخارج هو أساساً تخارج مكاني، ومع ذلك فإذا كان المكان دائم الصيرورة والحركة فإننا نستطيع أن نقول إن السمع هو حاسة الزمان في ارتباطه مع العالم الخارجي ـ فإذا ما نظرنا الى الأصوات في ذاتها لوجدنا أنها تملأ الزمان وتجعله مادياً، فهي تقطعه بواسطة الايقاع وتتابع الفترات والتوقفات. لكن ارتباط الصوت بالزمان لا يعني انعدام صلته بالمكان: « فلو كان الصوت غريباً عن المكان ما كان يمكن أن ينتمي الى نظرية عن المادة، ولو أنه كان يصف المكان وحده دون الزمان لما أمكن في هذه الحالة أن يتميز عن اللون، وهكذا فإن الصوت دون أن يفقد طابعه الزماني النوعي يربط بين الزمان والمكان في داخل العيني.. وفي استطاعة المرء أن يضع داخل المكان: سبب الصوت، والمسافة التي يقطعها والأهمية التي تكون له داخل أفق الادراك الحاضر، كما أنه ليس من الخطأ أن نتحدث عن حجم للصوت »[٦].

١٥٦ ـ وتمثل حاسة السمع خطوة أكثر تقدماً في طريق المشاركة، بيننا وبين العالم إذْ مع الصوت يحدث تغلغل بين الذات والموضوع أو بين الأنا والكون أكثر مما كان يحدث مع اللون أو مع حاسة البصر، صحيح أن أفق الصوت يمتد بصفة عامة أقل مما يمتد أفق الرؤية، لكنه مع ذلك يشمل

---

(٥) Ibid, P. 168.

(٦) L. Lavelle: La Dialectique du Monde Sensible P. 173.

موضوعات وموجودات تتصل بحياتنا أكثر من موضوعات اللون، فالصوت يجاوز محيط الأشياء ويذهب الى ما وراء السطح الى جوانيتها، كما أن الموجات الصوتية تؤثر على طبلة الأذن فتهتز وتنتقل هذه الاهتزازات الى عظيمات دقيقة جداً تنقلها بدورها الى أجزاء أخرى أدق، تنقلها بدورها الى العصب السمعي.. الخ فهناك إذنْ تغلغل من الصوت الخارجي الى داخل طبيعتنا الذاتية، على حين أن جميع المعطيات المرئيات وموضوعات البصر، وهي موضوعات مكانية من حيث ماهيتها، تبقى بالنسبة لنا غريبة وسطحية ولا تدخل في علاقة معنا إلاّ من خلال السطح.

« ... هذه الخصائص المختلفة تبرهن على أن الصوت هو تعين الزمان وأنه رغم تجسّده في العالم المادي، لا يمكن أن يتحرر عندما يصبح محسوساً خارجياً من الذاتية الماهوية ومن العمق الروحي »[٧].

١٥٧ ـ ولّما كان الصوت يرتبط بنا ارتباطاً وثيقاً جداً أكثر بكثير من اللون فإنه لا يبتعد كثيراً عنا، وهذا يفسِّر لنا السبب في أن مدى البصر أطول بكثير من مدى الصوت، فالصوت لابدّ أن يكون باستمرار قريباً منا، وهو ليس له مصدر آخر سوى الموضوعات ذوات الأصوات sonores أعني أنه ليس هناك شمس للأصوات وهو لا يتطلّب وسطاً للانتقال يجاوز الحواس إذْ يكفيه جداً الهواء الخارجي والموجة الصوتية تمتد فيه وتتسع لكنها أقل سرعة من الموجة الضوئية، والموجة الصوتية عند تخوم اللمس.. Tact تلك الحاسة التي تعرض علينا الواقع في أبسط صورة وأقربها إلينا وأكثرها سذاجة.

والصوت لا ينير السطوح ـ كما كان يفعل اللون ـ وإنما يهزّ الأجسام بقوة ولهذا يمكن أن نقول عنه أنه ينتمى الى الأرض على حين أن اللون كان ينتمي الى السماء[٨].

---

(٧) L. Lavelle: Ibid; P. 174.

(٨) Ibid; P. 175.

۱٥٨ ـ إذا كان السمع هو حاسة الزمان ـ كما كان البصر حاسة المكان ـ فإننا نستطيع أن نقول أنه بدون الرنين. . Sonorité ما كان يمكن للزمان أن يكون موضوع ادراك حسي، وبالمثل: بدون الرنين ما كان يمكن للعالم المحسوس أن يشارك بطريقة مباشرة في الصيرورة الزمانية: لأنه إذا كانت الحركة والقوة تدعمان الصوت كما تدعمان اللون: فإن الصوت في واقعه المشعور به بطريقة أصيلة يضفي على الديمومة نسيجاً واقعياً بطريقة مباشرة كما كان يفعل اللون بالنسبة للمكان. والصمت هو ليل الصوت، ويبدو أنه يلغي الديمومة ويعطي انطباعاً بالأبدية، لكن كما أنه لا يوجد ليل كامل فإنه كذلك لا يوجد صمت مطلق.

وإذا كانت الأصوات الايجابية المنبعثة من مصدر خارجي قليلة فإن من المستحيل أن نحذف ذبذبات الهواء الرقيقة التي تحيط بنا [٩].

وهناك علاقة وثيقة للغاية ـ كما يقول لافل ـ بين صوت الجماد. . Le Son وصوت الأحياء. . La Voix حتى أن المرء لا يستطيع أن يُقيّم صوتاً ما اللّهم إلاّ عندما يتمثل الحركات التي ينبغي أن يؤديها لكي يحدث هذا الصوت، بل إننا لا ندرك الضجيج الموجود في الطبيعة وكذلك صراخ الحيوان. . الخ إلاّ لأن المرء يستطيع ـ الى حد ما على الأقل ـ أن يقلّد هذه الأصوات[١٠].

۱٥٩ ـ إن الصوت بما له من طابع زماني وروحي يقدم للفنان مادة أكثر مباشرة وأكثر كمالاً من اللون: ما دام اللون من حيث ماهيته ذاتها خارجي وسطحي، ولهذا السبب فإننا نجد أن فنون اللون ـ الرسم أو التصوير ـ تخصص أصلاً للزينة على حين أن الموسيقى بما أنها محايدة ولا جسم لها فهي سوف تتجه مباشرة الى القوى الانفعالية في وجودنا، وموضوع الموسيقى محدد بواسطة العدد والكيف: عدد وكيف العناصر العضوية التي يجعلها تهتز سواء

---

(٩) Ibid P. 176.
(١٠) Ibid.

في آن واحد أو بالتناوب.

وقانون الموسيقى من حيث القسمة الزمانية للأصوات: هو الأيقاع، والايقاع يدخل الوحدة أو الهوية على المتباينات(١١)، وبما أن الأصوات هي تعين للزمان فإنها تدخل بعضها مع بعض في تيار شأنها شأن الزمان، ولا يكون لها قيمة إلّا من حيث علاقتها بعضها ببعضها الآخر فهي نسبية.. relatif أكثر من الألوان التي تشارك ذاتياً في استقرار المكان والتي تغطيه(١٢).

١٦٠ ـ ويصنّف لافل الأصوات من أدناها حيث نجد أصوات الجوامد التي تبدأ من ضجيج الطبيعة غير الحسية.. الرعد والبرق، وصوت البحر وصفير الريح وحفيف الأوراق.. الخ ثم أصوات الحيوانات ودرجة صوتها أكثر ثراء من صوت الجوامد وأشد تأثيراً منها وهي تنظم بناء على سلم جهير.. grave نسبياً، ثم غناء الطيور الذي يبدو على حد تعبير لافل ـ وكأنه يشقّ الهواء كطيرانها نفسه ويرتفع بغير جهد، وهكذا إلى أن يصل الى الأصوات الأكثر حدة.. aigu والتتابع الموسيقي(١٣).

١٦١ ـ ويقع الصوت كما يقول لنا لافل على الحدود بين الطبيعة المادية والحياة الداخلية، فهو يربط بطريقة وثيقة أكثر من أي موضوع حسي آخر بين المادة والروح، فالصوت روحاني من حيث ماهيته وبما أنه يتطور في الديمومة فإنه يشكل كذلك اللحمة المادية لوجودنا النفسي. والكون لأنه يشارك في الرنين.. La Sonorité فهو يدخل في تطور حياتنا الانفعالية والعاطفية. إن عملية جعل الأنا العاطفي مادياً La Matérialisation du moi.. ليست عملية رمزية فحسب، ذلك لأن الأصوات لها جوهر مادي أكثر من الألوان التي تغطي الأسطح، ومن خلال الموجة الصوتية التي تملأ الهواء المحيط بنا، ومن خلال العناصر العضوية الأكثر عمقاً والتي يحركها فينا

---

(١١) Ibid; P. 181.
(١٢) Ibid, P. 180.
(١٣) L. Lavelle: La Dialectique du Monde Sensible P. 181.

الصوت ـ فإن المادة تلحق بكياننا الروحي وتعطيه لحمة حسية وهكذا ترتفع المادة حتى تصل الى الروح على حين تضفي الروح الحياة على الأشياء وتنتشر فيها وتتمثلها(١٤)، وعلى هذا النحو يتضح كيف أن حاسّة البصر وهي حاسة المكان أقرب الى المعطى أو هي ترتبط بالمعطيات على حين أن حاسة السمع وهي حاسة الزمان ترتبط أكثر بالفعل. . acte ونحن في حالة الرؤية نكون متقبلين، أمّا في حالة السمع فنكون ايجابيين، وما دام اللون مصدره الضوء الذي تنغمس فيه جميع الأشياء المرئية على حين أن الصوت مصدره في الشيء الرنّان أو الصوتي، فإننا نستطيع أن نفهم في سهولة كيف أن البصر هو حاسة التمثّل على الأصالة على حين أن السمع هو حاسة المغزى أو المعنى، وفضلاً عن ذلك فإن الرابطة التي تربط الصوت بالزمان تبيّن لنا لماذا كان الصوت أساساً هو حاسة الحادثة. . L'événement.

وأخيراً فإن علاقة الصوت بالسمع، أعني علاقة نشاطنا بسلبيتنا المتقبلة يعطي شكلاً حسياً لهذا الحوار الداخلي مع الذات والذي هو الوعي نفسه، كما يفسِّر لنا السبب في أن الصوت يمكن أن يصبح أداة لبناء اللغة أعني لبناء المجتمع البشري(١٥).

(٣) الذوق. .LeGoût

١٦٢ ـ البصر والسمع هما حاستان للتخارج أو هما أشبه بقرني الاستشعار يستقبل الكائن الحي بواسطتهما المنبهات والمثيرات الخارجية بدلاً من أن تتغلغل داخل جوهره ذاته ولهذا فإن المرئيات والمسموعات أو موضوعات السمع والبصر لا يمكن ادراكها إلاّ بتوسّط أعضائنا بحيث تكون العين والأذن وسيلة لهذا الادراك، وإذا كان البصر لا يذهب إلاّ إلى سطح الأشياء بينما يذيع الصوت ايقاع المادة نفسها ـ على حد تعبير لافل ـ فإن

---

(١٤) Ibid, P. 183.

(١٥) L. Lavelle: La Dialectique du Monde Sensible (Note 4) P. 183.

الادراك يتمّ عن طريق المؤثرات التي تلتقطها الأعضاء ويتأثر بها كياننا الفسيولوجي وهي في حالة الألوان أشبه ما تكون بالمداعبات وفي حالة الصوت تشبه الاهتزازات.

علينا أن نلاحظ أن الجسم البشري قطعة مادية من الكون أو من هذا الكل الهائل ـ وهو يرتبط بجيمع أجزاء الكون ارتباطاً وثيقاً بتلك الطريقة التي تجعل تلك الأجزاء متمثلة سواء أكانت خارجنا أو داخلنا أو ممتزجة بجسدنا. وإذا كانت الحواس نوافذ نطلُّ منها على العالم، فإن هذه النوافذ موجودة في جسمنا (الذي هو قطعة من الكون) ومعنى ذلك أننا عن طريقها نستطيع أن نحقق الوحدة الضرورية بين الأنا والأشياء، إذْ لاشك أن كل ادراك حسي أو نشاط لأية حاسة من الحواس يشعّ ويمتد أثره في منطقته إنما يشعّ ويمد أثر ونشاط الذات كلها معه، غير أن ذلك يتجلّى أوضح ما يكون في فئة من المحسوسات تمتزج بجسمنا الخاص، صحيح أن هذه المحسوسات تنتمي أصلاً الى العالم الخارجي لكن الأنا بواسطة حواس معينة تستطيع أن تنفذ اليها وتسيطر عليها وأن تحقق بالتالي النفاذ الى عالم الأشياء وتختمه بخاتمها معبرة فيه عن طابعها المتناهي.

وهكذا تظهر أمامنا فئات من الأشياء ليست خارجية على الأصالة ولكنها تمتزج بالجسم أو هي تمزج الأشياء الخارجية مع الجسم الذي يكون بالنسبة لها «مستقراً» وليس مجرد أداة للادراك كما كان من قبل، تلك هي فئة الأشياء التي يدركها الذوق والشم، أعني هما: الطعوم والروائح، فالذوق يمزج امتداد الأشياء بامتداد جسمنا، كما أن الشم يستخرج من الأشياء ايقاعاً زمانياً جديداً يبثه في جسدنا. à notre chair. وما دمنا لن نجد ما هو ألصق وأشد وثوقاً من جسمنا الخاص فسوف نجد أن الذوق والشم لهما بالضرورة طابع شخصي ومؤثر. affectif على حين أن الصوت واللون كانا من حيث المبدأ كليان.

١٦٣ ـ لكن فئة الأشياء التي يدركها الذوق والشم تمثل في الواقع محسوسات الامتزاج التي تصل بالفعل الى حدود الحياة الجسدية العميقة والى مراكز الاحساس المشترك . . sensoruim Commune بالدماغ .

ومن هنا ففي استطاعتنا أن نقول إن الذوق هو اطالة أو امتداد للبصر على حين أن الشم يطيل السمع وأن هاتين الحاستين تمثلان في العلاقة القائمة بين الكون والجسم العنصر الملاصق الذي يحتفظ به الجسم عندما يجتازه المنبه[١٦] .

لكن بأي معنى يمكن أن نقول إن السمع والبصر خارجيان . . ؟ وكيف يمكن مضاعفة هاتين الحاستين بحاستين أخريين . ؟ يعتقد لافل أن الجسم لو كان مجرداً بدلاً من أن يكون عينياً ، ونقطة بدلاً من أن يكون حجماً فما كان للبصر والسمع أن يتضاعفا عن طريق الذوق والشم ، ولفقد اللون والصوت حرارتهما ودويهما المؤثر ، لكن في استطاعة المرء أن يتصور أنهما سوف يبقيان ـ على الأقل نظرياً ـ على حين أن الحاستين الجديدتين لا تنفصلان عن مادية الجسم ، وعن وزنه بل إنهما يحددان مكاناً في الكون ويعطيان الأشياء نفسها لوناً من الكيف الجسدي . . Qualité charnelle وقربى مع طبيعة الموجود المتناهي الذي يرغب ويحس ويشعر ـ أي أننا هنا ـ مع حاسة الذوق والشم أمام امتزاج كامل بين الأشياء والجسد فلو تصورنا الجسم مجرداً لتعذّر علينا أن نتصور هاتين الحاستين ، صحيح أننا لم نصل بعد الى الحواس الباطنية أو الداخلية ، وهي التي سنتحدث عنها بعد قليل لكننا مع ذلك نصل الآن الى هذا التشرّب الضروري للأشياء الذي بواسطته تتجلّى عناصر عميقة عضوية وحيوية تسمح لنا بأن نمد حياتنا نفسها الى الكون وأن نتعرّف فيه على الهوية التي تجمع بيننا وبينه في جوهر واحد ، وأن نجعل منه مادة ووسيلة لوجودنا وأن ندرك أيضاً وجودنا في ارتباطه مع الأشياء ، وأن نكوِّن في قلب العالم السطحي الخارجي ـ عالم الصوت والضوء ـ عالماً جوانياً وثيقاً بنا يرتبط فيه

---

(١٦) L. Lavelle Ibid, P. 185.

كل شيء بجسدنا ويشارك في طبيعته وماهيته[١٧].

ولهذا السبب كانت احساسات الذوق والشم تبدو لنا على أنها احساسات تنتمي إلينا ونمتلكها أكثر بكثير من احساسات البصر والسمع، وإذا كانت حاستا الذوق والشم تبلغان من الأشياء ماهيتها ـ بما أنها تجاوز مجرد النظر الخارجي لها ـ فإن ذلك يعني أنهما تحققان لوناً من النفاذ والانصهار والامتزاج بين الأنا والواقع، أو بين الذات والموضوع، أو بين المادة وجسدنا ولهذا فإنهما بغير شك يمثلان خطوتين متقدمتين في سبيل معرفة الكون عن الحاستين السابقتين، وذلك لأنهما يغوصان من الوهلة الأولى داخل الأشياء حتى يصلا الى نسيجها الداخلي، على حين أن البصر كان يقدم لنا الثوب الذي ترتديه الأشياء أو الرداء الخارجي لهذه الموضوعات الحسية، فإن الصوت كان ينتشر فقط ليعطينا ايقاعاً آلياً دون أن يكترث بجوهر الأجسام وماهيتها: «الصوت مظهر فحسب لأنه على الرغم من أنه يهزّ في داخلنا جميع القوى الانفعالية فإن الحركة الخارجية التي يحدثها ليس لها قيمة في ذاتها فهي لا معنى لها إلاّ بوصفها سبباً ـ لا بوصفها طبيعة وماهية وإنما بوصفها عذراً وحجة. . . »[١٨].

١٦٤ ـ لكن حاسة الذوق لا تعمل في جميع الأوقات بنفس الكفاءة فلا شك أن هناك عوامل كثيرة تتدخل فتقلل من كفاءتها، فالجوع مثلاً يصيب الذوق بالضعف والكلال أعني لا يجعله حاداً، وقلْ نفس الشيء في الشراهة التي تضعف هذه الحاسة أيضاً. كذلك ينبغي علينا ألاّ نلقي بأنفسنا في أحضان اللذة أو الحاجة ثم نقيِّم دقائق الطعم، بل ينبغي أن تكون هناك فترة راحة وألاّ يكون هناك اجهاد لهذه الحاسة عندئذ، عندما نهيىء الظروف المناسبة لها: أيُّ دقة يمكن أن تكون لهذه الحاسة، أيُّ تعقيدات في المعطيات يمكن أن تجلبها، فهذه الحاسة هي بالضرورة أداة تحليل ما دام أنه ينبغي

(١٧) L. Lavelle: La Dialectique du Monde Sensible P. 185.

(١٨) Ibid; 186

عليها أن تتعرّف في المادة على جميع العناصر التي تدخل في نسيج الجسد، وكم يتجاوز هذا التحليل كل وسائل البحث والاستقصاء مهما زوِّدت بموازين وكواشف.. Reactifs[19] فهذا التحليل حيوي ومشحون بالانفعال... ومهما يكن من شيء فإن العمق الذي تمثله حاسة الذوق لا يكمن فحسب في عملية المزج.. Le mélange لكنه يمتد أكثر غوراً من ذلك، فالذوق هو - من بين الحواس جميعاً - الحاسة الوحيدة التي لا تستطيع أن تصل الى موضوعها إلّا عندما تعيه... أعني عندما تطحنه ثم تلتهمه[20].

١٦٥ - يصل الذوق بذلك الى جوّانية الأشياء ولا يعني ذلك العناصر التي تتألف منها إنما يعني الوصول الى التماثل بينها وبين جسمنا الذي هو حقل حياتنا وفي هذه العلاقة نجد أن الموضوع يفقد شيئاً فشيئاً طابعه الأولي الفجّ الخارجي والمعطى ويتجه الى داخل التنظيم العضوي والحياة ويصل الى الشخصية كما لو كان فيه في الأصل مسودّة للأنا العضوي الخاص بنا وما يجب علينا أن نسجِّله عن الذوق هو أنه يعطينا ذلك الاحساس الجسدي عن الكون المادي الذي يجعلنا نقيم علاقة قربى وتشابه بين جسمنا وبين الأشياء.

فالجسم يسطع ويشرق على الأشياء الخارجية ويميز فيها عنصر جوهره ويدفع جوانيته الفسيولوجية الكيمائية خارجاً عنه حتى يجعل من العالم كله لا فقط المجيب الذي يردّ على الكائن الحي بل أيضاً جسماً هائلاً يشتمل على الكائن الحي نفسه وحيث تجري فيه الحرارة الداخلية والعصارة، وحيث تبلغ الحاسة هذه المرة نقطة أخيرة من المادة، نقطة أكثر غوراً وأكثر شخصانية وأكثر خفاءاً. لكن ألَا يقال أحياناً أن السمع والبصر خاصان بنفس الدرجة، وأن اللون والصوت لا يكون لهما معنى إلّا من حيث ارتباطهما بجسمنا وبأعضائنا. غير أنه على الرغم من أن هذين الموضوعين الحسين ينبغي بالضرورة أن

---

(١٩) المقصود بالكواشف Les reactifs المركبات الكيمائية التي تستخدم في الكشف عن بعض عناصر المركبات الكيمائية.

(٢٠) L. Lavelle: La Dialectique P: 188 - 189.

يدخلا معنا في علاقة وأن يكون لهما مع طبيعتنا الفسيولوجية وشائج قربى فإنهما يظلان مع ذلك من حيث الهدف خارجيان عن حدودنا وهما يشكلّان جانباً ـ مثل أعضائنا ـ من عالم التجربة على حين أنه بالنسبة للذوق الذي هو حاسة الامتزاج فإن الكون هو الذي يجعل من نفسه جسداً وهو الذي يشارك في عملية تخمر الحياة[٢١] .. La fermentations de la vie

١٦٦ ـ التعارض الرئيسي في ميدان الطعوم هو التعارض بين الحلو والمر وأدنى صورة للحلو إنما توجد في السكر حيث نجد الحلاوة تحت شكل « فقير وميت ». أمّا أعلى صورة لها فهي توجد في الفاكهة حيث نجد الحلاوة تحت شكل غني وحسي. والمرارة amertume من ناحية أخرى توجد في النواة والقشرة غير أن علينا أن نلاحظ أمرين أساسيين هنا: الأمر الأول هو أن الطابع النفسي لا ينفصل عن الطعم ونحن نُوحِّد ـ خطأ في كثير من الأحيان بين الحلو. Le doux والمقبول. L'agreable والأمر الثاني: هو أننا كثيراً ما نصف المرارة والحلاوة من خلال صور مستعارة من اللمس فنفرض أن الحلو يداعب الأعضاء أو على الأقل ينزلق فينا من خلال قنوات لينة يسيرة، على حين أن المر يجعل جسمنا يقشعر وأنه حين يدخل جسمنا فإنه ينفذ فيه رغماً عنا ومن خلال المقاومات العضوية التي نبديها. ولكن حتى إذا ما كان الحلو والمر يصحبهما ظواهر من هذا النوع فإنه ما كان من الممكن لهما أن يؤسسا مع ذلك الماهية الخاصة لما له طعم. Sapide. إن الحلو والمر يرجعان إلى ذوق واحد وفي استطاعتنا أن نقول بصفة عامة أن الحلو يتركّب من متشابهات على حين أن المر يتركب من متنافرات[٢٢]. فلو أنك جمعت بين الحلو والمر لأعطاك هذا الجمع المسيخ. Le fade[٢٣] الذي ينبغي ألاّ نخلط

---

(٢١) L. Lavelle: Ibid, P. 189.

(٢٢) L. Lavelle: Ibid, P. 190.

(٢٣) المسيخ من الطعام: الذي لا ملاحة له، راجع المعجم الوسيط الجزء الثاني ص ٨٧٥ وأيضاً فقه اللغة للثعالبي ص ٣٩٨ طبعة المطبعة التجارية القاهرة ١٩٥٩.

بينه وبين عديم الطعم.. insipide الذي هو «اللون الأسود في ميدان الطعوم». والمسيخ هو طعم وسط أو هو نوع من الحلاوة الضعيفة التي لها طابع غير مقبول بصفة عامة. وعكس المسيخ هو الحمضي.. L'acide الذي هو أيضاً نوع بسيط قريب الشبه جداً إذا أردنا من المر أكثر مما هو قريب من الحلو لكنه أكثر فقراً منها: والمالح.. Le salé واللاذع.. L'aigre نوعان من الحمضي: فالمالح هو حامض مخفف بالمسيخ واللاذع حامض يلهبه المر(٢٤).

(٤) الشم

١٦٧ ـ كان الذوق نظرة تنفتح داخل المادة وهو من هذه الزاوية يشبه البصر بيد أنه داخلي كما سبق أن ذكرنا. أمّا الشم فهو يشبه السمع وإنْ كان يعد أكثر منه نفاذاً في باطن الأشياء وأكثر تغلغلاً في اللحمة الداخلية للموضوعات الحسية وهو لهذا يمثل خطوة أبعد على طريق المشاركة، مشاركة الأنا مع العالم وسبر أغواره. والشم مثله مثل الذوق احساس بالامتزاج ذلك لأنه يبلغ الجانب الداخلي من الأشياء حتى نصل الى النسيج الكيمائي الذي تتألف منه الموضوعات الخارجية لكنه مثل السمع يبقى هوائياً أو جوياً.. aérien من حيث موضوعه ومن حيث وسيلة ذيوعه وانتشاره.

وعلى الرغم من أن الشم يبث حياة الأجسام الخارجية في جسدنا، فإننا لا ندرك الروائح إلّا بواسطة موجة تملأ الديمومة كما ينفذ الطعم في المكان(٢٥).

١٦٨ ـ من خصائص الشم أنه نزيه ومحايد أو قلْ إنه أكثر نزاهة من الذوق. إن الذوق يسهم في تأكيد توازن العناصر العضوية على حين أن العطور أو الروائح الزكية.. Les Parfums تجعل المؤثرات الخارجية تمر في داخل جسمنا تحت شكل ايقاع روحي. إن الشم رغم أنه مستخلص من

(٢٤) Ibid: P. 190.

(٢٥) L. Lavelle: La Dialectique du Monde Sensible. P. 192.

الأشياء كالنسمة الرقيقة فإنه لا يمتلك بوصفه واقعاً سيكولوجياً ـ لا الامتداد ولا الحيز: فهو لا يلازم السطح كما يفعل اللون ولا ينغلق داخل الجسم كما يفعل الطعم، لكنه كالصوت يمتد وينتشر، فهو ليست له خاصية مادية وإنْ كان المكان هو الشكل الذي لابدّ أن يرتديه. لكن المكان ليس الجوهر الذي يحدد الشم فالشم في ذاته موجة زمانية تستطيع بواسطتها حياتنا العضوية أن تشارك في الماهية الخفية للأشياء(٢٦).

١٦٩ ـ الروائح. . Les odeurs تدل إذنْ على ايقاع ديمومتنا العضوية في علاقتها مع الأجسام الحية كما كانت الأصوات تدل على الايقاع البسيط للديمومة المادية وفي استطاعتنا أن نقارن بين أصوات الكمان والنغمات التي تحدثها هذه الآلة الموسيقية وبين انبعاث الجسيمات المتناهية في الصغر والتي تأتي وتدغدغ عضو الشم. . L'olfaction من جسم ذي رائحة. وليس ثمة ما يبرر أن نقول إن هذا الجسم يتصرّف بطريقة تخالف سلوك الأجسام الأخرى في الطبيعة. حتى أنك لو استهلكت من عطر المسك. . Musc كمية ضئيلة للغاية لا يمكن ادراكها فإن ذلك سوف يكون مثلاً جزئياً على استهلاك المادة أو فنائها، مثله مثل الزهرة التي تذبل وتفنى أو تموت فتفقد بالتالي شذاها. إننا لا نريد أن نقول ان الروائح ليست مادية بل أن نقول إنها تكمن لا في عنصر مادي مميز وإنما مثلها مثل الصوت تكمن في ايقاع أصيل العناصر المادية.

لكن الايقاع هنا كما هي الحال في الذوق يصبح لحماً أو جسداً. . Chair فلم يعد الأمر مجرد اهتزاز آلي بل أصبح ذبذبات جزيئية وكيمائية وينشغل بها قلب الأشياء(٢٧). . Le coeur des choses على نحو ما ينفعل قلبنا نحن.

١٧٠ ـ في استطاعتنا أن نفهم إذنْ ـ كما يقول لنا لافل ـ بسهولة خصائص فن العطور أو الروائح الزكية. . Parfums فهو فن بلا مادة مثله مثل فن الموسيقى إذا كنا نعني بذلك أن الاحساس ـ في حالة الموسيقى

---

(٢٦) L. Lavell. Ibid, P. 292.

(٢٧) Ibid P. 193.

والعطور ـ يعمل من داخل ذاته وليس من خلال الموضوع الذي ينتجه. ومع ذلك يوجد فارق كبير بينهما لأننا لا نمارس الفعل المباشر على البناء الجزيئي كما هي الحال في الهزات الآلية التي تستطيع الأجسام استقبالها. إن نشاطنا لا يحدث الظاهرة المشمومة. . Le phénomène Olfactif كما كان يحدث الظاهرة المسموعة. . Le phénomené auditif عن عمد وفي الوقت الذي يريده. إن نشاطنا لا يُعدّل من الظاهرة وفقاً للالهام الحاضر، لكنه يمارس نشاطه هنا بطريقة أخرى فهو يستطيع أن يجمع كما يشاء عناصر الجسم ذي الرائحة، لكن ما أن يوجد مثل هذا الجسم الذي له رائحة حتى يتحول الشم الى سلبية متقبلة. . Passif

ومعنى ذلك أن الذات في استطاعتها أن تجمع العناصر ذات الرائحة وأن تتعاطف معها كثيراً أو قليلاً كما تستطيع أن تفرزها وأن تميز بينها، لكن هذه الذات لن تكون في اتصال كما يحدث في الموسيقى مع الفاعل الذي يخلقها: لن تحس بجسمه الذي يجتازه ايقاع هارموني يسيطر عليه، والعكس فإن قوى الحياة عندنا وطبيعتنا العضوية سوف تتجنبها وتتجاوزها تيارات الروائح المتدفقة حتى أننا نجد أنه على حين أن الموسيقى كانت ترفع حساسيتنا حتى تصل بها الى حد النشاط العاقل. . intelligénte فإن فن العطور أو الروائح الزكية سوف يخلق في الحال مجموعة من القوى التلقائية والعميقة لطبيعتنا الشهوانية. . Sensuelle. مادة الموسيقى هي الآلة الموسيقية وتظل الأحداث وسط بين المادة والنفس. . L'âme فهي رموز. . symboles ومن هنا يأتي نقاء الانفعال الموسيقي وصفاؤه الذي يستطيع في سهولة ويسر أن ينفصل عن مصدره الأصلي.

أمّا العطر. . Le parfum فهو على العكس يفترض مزيجاً مادياً مثله مثل الطعم، ولهذا السبب يظلُّ كامناً في الايقاع الزماني حيث ترتبط الأشياء من خلال شحنة التموج الجوي بحياتنا الجسدية(٢٨).

---

(٢٨) Ibid P. 194.

(٥) اللمس . . Le Tact

١٧١ ـ نحن الآن نصل الى حاسة تبدو وكأنها بمثابة الأب لجميع الحواس الأخرى: ولم لا؟ ألسنا نجد أنفسنا في اتصال مباشر مع الأشياء حين نحاول أن نعرفها عن طريق الملامسة؟ ألا ينبغي أن يكون هناك لقاء بين الذات والموضوع في حالة اللمس وأن تُمسك الذات بالخارج وأن تجعله خاصاً بها مع تميزه مع ذلك عمّا هي عليه نفسها؟

ألاَ ينبغي علينا أن نعتبر اللمس صالحاً بطريقة عجيبة لتأكيد وعينا نفسه. . وأن نضيف اليه تعديلات معينة تحدثها فيه المؤثرات الخارجية. ؟ إن جسمنا ـ لو تحقق هذا الازدواج على السطح الخارجي ـ سوف يحمل علامة العوامل الفيزيائية دون أن يضطرب داخلياً بواسطة هذه العوامل.

وهكذا فإن اللمس يبدو أنه نمط الحواس الخارجية، ففي استطاعتنا أن نقول إننا نقوم عن طريق العين بلمس هائل وعظيم للموجات الضوئية، كما أننا نلمس الموجات الصوتية لمساً رقيقاً عن طريق الأذن، ونحن كذلك نلمس عن طريق حاستي الذوق والشم لمساً دقيقاً الجسيمات ذوات الطعم والرائحة.

وإذا كان ذلك كذلك فقد يسيء المرء فهم هذه الموجات والجسيمات ويقول إنها يمكن أن تفقد بالنسبة للحواس التي تدركها كيفياتها اللمسية حتى أننا نضطر الى استثارة غلظتها بعد أن كنا قد تحدثنا عن دقتها، وأن نعلم نوعاً من الكيمياء الغامضة لكي تفرق تفرقة دقيقة بين هذه المجالات الحسية الأربعة ـ غير أن هذا التصور الذي يصعب فهمه لا يمكن تدعيمه إلاّ بشرط مزدوج:

أولاً: إن المحسوسات الخارجية تضعنا في علاقة مع المكان الخارجي بتوسط الحركة على حين أن موضوع هذه الحواس هو الكيف وليس المكان أو الحركة رغم أن الكيف يفترض المكان، ويشملها كوسائل لا كعناصر.

ثانياً: إن المحسوسات الخارجية كانت حاضرة على تخوم جسمنا في حين أن اللون والصوت لا يكونان واقعين إلاّ في المكان الذي نضعهما فيه ـ اللون على السطح وعلى مسافة منا، والصوت في وسط جوي أو حيز هوائي حيث تهز الموجة التي تحمله.

في حين أن الذوق والشم يهبطان فعلاً الى داخل جسمنا ثم يمتزجان بالجسد ويخلطان به تلك الماهية المادية التي يستخرجانها من الطبيعة(٢٩).

١٧٣ ـ إننا نطلق اسم الحواس الداخلية على الحواس التي تدلنا على ما يدور داخل جسمنا وفي هذه الحالة فإن حاسة الذوق وحاسة الشم لا تزالان حواس خارجية.

ومع ذلك فنحن نهتم بهما بطريقة عميقة أكثر من اللمس لأنهما تحملان معرفتنا بالأشياء الى داخل أكثر المناطق جوانية في طبيعتنا.

أمّا اللمس فهو ينبغي أن يُعرَّف بأنه الحاسة التي تقع في منطقة وسطى بين الحواس الخارجية والحواس الداخلية بماله من حدٍ دقيق ورهافة لا مادية تفصل جسمنا عن الكون، بدلاً من أن يُعرَّف بأنه نمط الحواس الخارجية فحسب. وسوف يلاحظ المرء أن حاستي الذوق والشم هما داخليتان في وسائلهما خارجيتان في موضوعهما على حين أن اللمس هو خارجي في آنٍ واحد من حيث الموضوع والوسيلة، ولكنه يحمل الموضوع حتى حدود الجوانية حيث يمتزج مع الوسيلة، وليست تلك هي الحال مع السمع والبصر، فالعين والأذن ليستا وسائل اللون والصوت وإنما الوسائل هي الضوء والاهتزاز.

أمّا العين والأذن فهما قرنا الاستشعار اللذان بواسطتهما ـ عندما تعطى الوسيط ـ تسعى الذات للبحث عن المحسوس في الموضوع الذي يوجد فيه،

---

(٢٩) Ibid P. 201.

فـالذات تـذهب الى الموضوع، في حين أنها تستقبله داخلهـا في حالـة الذوق والشم(٣٠).

١٧٣ ـ ويتميز اللمس بأنه حاسـة مكان مثله مثـل البصر والـذوق ولكنه متـوسط بين البصـر والذوق، فعـلى حين أن البصـر لا يصل إلاّ إلى السـطح الخارجي من الأشياء وأن الذوق يتغلغل في داخلهـا حتى يمتزج بجسمنـا، فإن اللمس يُرشدنا ـ مثل البصر ـ الى السطح فهو يربط هذا السطح بسطح كياننا العضوي بعلاقة وثيقة.

ومن ثمّ يسمح للأنـا بأن يمـارس على هـذا السطح لـوناً من وضـع اليد main - mise.. فيجعله ملكه ويحوله الى شيء جسدي ..charnelle.

لقد كانت حاسة البصر لا تمارس فعلها إلاّ عن بعد أو من مسـافة ولهـذا كانت حاسة خارجية أو هي حاسة التخارج على الأصالـة كما سبق أن رأينـا، حتى أن المـوضوع إذا مـا اقترب من العـين أكـثر عـما ينبغي منعهـا ذلـك من الرؤ ية أو أفقـدها القـدرة على الابصـار في حين أن اللمس ـ عـلى العكس ـ يفترض أن الجسم والموضـوع متقاربـان وأن سطحهـما المزدوج يمتـزج بطريقـة موضوعية حتى لا يتميز إلاّ بطريقة ذاتية، فاللمس يمـارس عمله على السـطح الخارجي لجسمنا ولا يمكن أن يكون غير ذلـك، إنه تـذوق الأسطح كـما كان رؤ يا أصبحت جسداً(٣١).

١٧٤ ـ ومع ذلك فإن الجدل يتطلّب منا أن نفسِّر المكانة التي تحتلها هذه الحـاسة الخـامسة وضـرورتها في العـالم، فإذا كـان البصر هـو حـاسـة المكـان الخارجي فإن الذوق هو حـاسة المكـان الداخـلي، ولكن إذا كان هـذا أو ذاك يتخذان من الأشياء لا من الأجسام موضوعاً لهما فلابدّ أيضاً لكي تتميـز جميع عناصر اللون بواسطة الحواس أن يكون الحد الذي يفصـل الجسم والعالم هـو

---

(٣٠) Ibid (Note I) P. 201.

(٣١) Ibid P. 202.

نفسه موضـوع تعين حسي أصيـل، وهذا هـو على وجـه الدقـة دور اللمس، وبذلك يتفسَّر طابعه الغامض أو المزدوج. . ambigu لأنه كـما أن البصر كـان ينفعنا في تمييز الأجسام بعضها عن بعض فإن اللمس يسمح لنا أن نميز جميع الأجسـام عن جسمنا ، ولأن جسمنـا يحتفظ بحرارتـه الخاصـة التي تأتي من الشخصية أعني من فعل الملكية الذي نمارسه عليه ومما نشعـر به بـدلاً من أن نـذكره فحسب ، فـان اللمس يتميز عن البصـر بـدلاً من أن يقـوم بـوظيفـة مزدوجة معه .

وإذا كان اللمس من ناحية ـ لأنه يجعلنا نتعرّف على الأشياء ـ وسـطاً بين البصر والذوق فهو من حيث ماهيته يلعب دوراً في العالم المحسوس وسطاً بين الحواس الخارجية والحواس الداخلية: الحاسة التي بـواسطتهـا نميز الجسم من الأشيـاء وحاسـة المحيط الخارجي الحي في مقـابل حـاسة المحيط الخارجي المادي (التي هي البصر) هي مدى الحواس الخارجية وخامسة الحواس الخمس حقاً(٣٢) .

١٧٥ ـ الجسم البشري هو في آنٍ معـاً جسم مادي بـين أجسـام مـاديـة أخرى ويمكن أن يكون موضوع معرفة مـوضوعيـة وحقلاً عملياً للوعي والأنا وموضوعاً للشعور، وبدون ذلك فإن الأنا مـا كان يمكن أن تنـدمج مـع العالم وتضع على الأشياء بصماتها وآثارها وتعاني من أثر الأشياء عليها .

غير أن هذا الطابع المزدوج للجسم سوف يسمـح لنا أن نقـرب من الأنا الموضوعات الخارجيـة وأن نميزهـا عن الأنا بفضـل المظهـر الخارجي أو الهيئـة الخارجية التي يعطيها الجسم للأنا بـواسطة تخـارج نشعر بـه أو نحسّه للحـد وليس مُدركاً من بعد أو من مسافة أو ممتزجاً مع جوهرنا نفسه .

١٧٦ ـ ينتج من ذلك نتيجتـان: الأولى أن اللمس ليس ـ مثل الحـواس الأخـرى ـ محدود عنـد منطقـة معينـة من الجسم إنمـا هـو ينتشـر عـلى سـطح

---

(٣٢) Ibid P. 202 P. 203.

الجسم كله ويمتد حتى يشمل الغلالة الجلدية الرقيقة التي تغطي الكائن الحي كما لو كانت ثوباً حياً أو رداءاً حاساً لكنها تفصله تماماً عن كل ما ليس خاصاً به أو لا ينتمي إليه، في حين أن الحواس الأربع الأخرى هي على العكس موجودة في مواضع محلية معينة من الجسم فهي محصورة في أعضاء خاصة لأنها تدل على علامة متخصصة بين الكون والجسم وليس على الوعي بحدود هذه الحواس أو أعضاء الحواس: وهذه الحدود لا يمكن أن تكون معطاه إلاّ إذا كان الوعي كلياً وشاملاً(٣٣).

أمّا النتيجة الثانية فهي أن اللمس هو بالضرورة حاسة مزدوجة يجب أن تعطينا في آنٍ معاً وعياً بالسطح العضوي الخارجي وبالواقع الخارجي الذي تلحق به.

ولهذا فإنه ينبغي لهذين العنصرين أن يظلا متميزين في الاحساس وينبغي أن نتعرّف في الاحساس في آنٍ معاً على حضور جسمنا الذي هو ذو حساسية طبيعية وعلى الموضوع الخارجي الذي من خلاله يستقبل حساسية مؤقتة ومؤثرة(٣٤).

ثانياً: الحواس الداخلية .. Les Sens internes

(١) الإحساس بالحرارة . . Les Sens Thermique

١٧٧ - حين يُذكَر لفظ الحواس فإن الذهن ينصرف في الأعم الأغلب الى الحواس الخارجية وحدها، فكثير من الناس لا يعرف شيئاً عن وجود حواس أخرى غير الحواس الظاهرة. والواقع أن هذه الحواس مزودة بأعضاء مميزة، كما أنها تتخذ لنفسها شريحة معينة من العالم تجعلها موضوعاً لها، ولهذا فهي ظاهرة فعلاً.

---

(٣٣) Ibid P. 202.

(٣٤) Ibid P. 202.

وفضلاً عن ذلك فإنها جميعاً تحمل طابع السلبية المتقبلة. . Passivité أيّاً كـان النشاط المستخـدم سواء أكـان لتحليل المعـطيات أو لاستقبـالهـا، وعـلى العكس من ذلك فنحن لدينا باستمرار شعـور مباشـر بوجودنا العضوي وبـأن الجسم هـو دائماً مـرتبط باحسـاسات داخليـة لدرجـة أن تنـوع المـوضـوعـات والأعضاء يفقد نفسه هنا في وحدة الوعي بالذات[٣٥].

١٧٨ ـ نظرية المادة تشتمل الى جانب الصور المبـدأية للزمان والمكان عـلى الحركة التي تجمع بين الزمان والمكان، وعلى القوة التي تفسر الحركة، فالزمـان والمكان، لهما بساطة تصورية حتى أنهما يستقبلان مباشـرة وجهاً محسـوساً ليس منقـطع الصلة بالـذات أعني مع الجسم، ولكن بعيـداً عن الجسم مع البصـر والسمـع ونفاذ في قلب الجسم أعني مـع الشم والـذوق، وعـلى العكس فـإن القوة المحركة من حيث ماهيتها المعقدة لا يمكن ادراكهما إلاّ في داخلنا وبـرغم أنهما ينتميان أيضاً الى الأشيـاء، فإنهما لا يفهمـان بطريقـة موضـوعية ـ إلاّ من خلال حركة تقدمية تتقدم من الـداخل الى الخـارج بدلاً من أن يستقبـلا وأن يهضما بحركة تسير من الخـارج الى الداخـل، ومبب ذلك يسيرجداً: فتصـور الحركة. . Mouvement لا يكون ممكناً إلاّ بمؤشر وبعلامـة ..repère. ولكي تـدرك الحركـة ينبغي أن يكون هـذا المؤشر هـو نحن أنفسنا، بمـا أن جسمنا نفسه متحرك. . Mobile فإننا لا ينبغي أن نقيّم حركته وحدها بـوصفه شيئـاً من الخارج ـ وذلك كان بنقله الى عالم النسبية الآلية، وكان ممكن أن ينزع عنه كل ميزة كمؤشر، بل إننا ينبغي علينا أيضاً أن نشعر بـالحركـة من الداخـل وأن نكون قادرين بواسطة حَـدْس داخلي أن نميـز بينها وبـين السكون، وليس من المهم أن جسمنا يشترك أيضاً في حركة موضوعية يغير نشاطنا وهي الحركة التي تسمح لنا الحواس الخارجية بأن نقيّمهـا. إن المشكلة هي أن نعرف من أين تـأتي فكـرة التحـرك. . Mobilité، أين يـوجـد المبـدأ والمؤشـر اللذان يسمحـان لنا بـأن نُدخـل للمرة الأولى التحـرك في العالم وأن نفسِّـر تغيـرات

(٣٥) L. Lavelle. La Dialectique du Monde Sensible, P. 210.

الظواهر من خلال تصور ممكن معروف عن نسبية الوضع .

هـذا المبدأ وهـذا المؤشر إنمـا نجدهما في وعي الجسم، ما دام الجسم لا يمكن أن ينفصل عن الأنا، وما دام أنه لا يمكن أن يكون هناك أية تفرقـة في كياننا الداخلي بين ما يعطى وبين مـا نكونه . إن استنباط الاحسـاس بالحـركة سوف يؤدّي إذنْ الى البرهنـة على أنـه يوجـد بالضـرورة وعي بالحـركة لكي يكون هناك ادراك لها[٣٦] .

١٧٩ ـ وإذا كـانت الحركـة لا يمكن أن تُفهَم على الأقـل من حيث المبدأ إلّا بواسطة حاسة داخلية، فالأحرى لا يمكن ادراك القوة إلّا عن طريق حاسة داخلية كذلك، لأن القوة هي المبرر الداخلي للحركة، ونحن نعرف أن القـوة لا يمكن أن تـدركها الحـواس الخاصـة، وإذا استطعنـا في الـزمـان أن نـدرك تغيرات الوضع لجسم ما إذا ما ثبتت حدوده فـإنه من المستحيـل أن نصل من الخارج الى المبدأ الداخلي للأجسام ولكن إذا كانت الحركة تربط بـين الزمـان والمكـان في ظاهـرة مـا من ظـواهـر الطبيعـة فـان القـوة تعبـر عن داخليـة الحـركـة ، إنها النسبيــة المختبئة التي تجعــل هـذا الارتبــاط ممكنـاً ، وهـي الخاصية المادية لهـذه الموجـودات المتناهيـة . إن مبدأ وجـود الأجسام يتحـد في القوة مع مبدأ تغيرها، وبالتالي فإن الموجود لا يمكن أن يـدرك القوة خـارجه . فهـو لا يدركهـا اللّهم إلّا إذا امتزجت بـه أعني بمقدار مـا يمارسهـا، وإنه لمن المـلاحظ أنه كـما أن القوة لا يمكن تمثلهـا من خلال الحـركـة التي هي أثـرهـا ونتيجتها، فإن الاحساس بالجهـد لن ينفصل بـدوره عن الاحساس العضـلي الذي لا يمكن التفرقة بينهما إلّا نظرياً فحسب، وكما أن القوة تنقل حياتنـا الى العالم المادي فسوف نجد مبـاشرة مجيباً لهـا في المقاومـة التي هي قوة متجمـدة وميتة[٣٧] .

---

(٣٦) L. Lavelle: Ibid.

(٣٧) Ibid; P. 212 - 213.

١٨٠ ـ الحواس الداخلية كلها يمكن أن تُعرَف أو تُدرَك من خلال علاقتها بالقوة كما أن الحواس الخارجية يمكن أن تُحدد من خلال علاقتها بالبصر، وكما أن المكان يسود العالم فإن الزمان يسود الحياة الداخلية للموجودات المتناهية، لكن هناك حاستان داخليتان أخريان تتقوقع فيهما الذات على نفسهما بعمق وهما بالنسبة للإحساس بالحركة كما كانت حاستا الذوق والشم بالنسبة للبصر وهما: الاحساس العضوي الذي هو حاسة المكان الانفعالي، والحركات المختبئة والعميقة التي تتم داخل جسدنا، ثم هناك الاحساس الجنسي الذي هو أشبه ما يكون بقطب الحياة: « وذلك في مقابل الاحساس العضوي الذي يمثل القطب الآخر ما دامت الحياة يمكن أن تحددها عن طريق المقابلة بين الفرد والنوع »[٣٨].

وفي الاحساس الجنسي نجد أن التمثل تبديد في ايقاع انفعالي كثيف حيث يستقبل الفرد انفعاله الأساسي الذي يشبه جهداً أصبح سلبياً ومفسراً ومنصهراً في جوهرنا ومعتمداً ـ بطريقة مزدوجة ـ على الزمان بتقطعه وبالوجود المقبل الذي يدعوه الى الحياة بطريقة غامضة[٣٩].

---

(٣٨) Ibid; P. 213 (Note I)

(٣٩) Ibid, P. 213.



الاحساس بالحرارة والاحساس باللمس

١٨١ ـ ومع ذلك ـ قبل الحركة والجهد وقبل الاحساس العضوي والجنسي ـ ينبغي أن نفسح مجالاً على حدة للاحساس بالحرارة الذي هو شكل اللمس الداخلي من حيث أنه انفعالي وزماني، وهو يرتبط باللمس ويمارس معه بصفة عامة، لكن له طابعاً أقل مادية من اللمس إذْ يكفي لكي يظهر الاحساس بالحرارة أن تحمل الموجة الحرارية إلينا التيار المحيط. فموضوعه جوي أو هوائي . . aéries فليس له قوام على الأسطح المحسوسة وبما أن الحرارة هي خاصة عامة للأشياء، لكن من خلالها يتحقق توازن وتقارب بين حالات الأشياء وحالات الأنا، فإنه ينبغي للاحساس بالحرارة أن يمارس بصفة خاصة من خلال اللمس الذي هو حاسة الحيِّز أو من خلاله سوف يستقبل شكله الأكثر حيوية والأكثر دقة ورقة.

ونحن بهذا نصل الى هذه النتائج الثلاث الآتية:

أولاً: إن الاحساس بالحرارة يشبه ويقترب من حاستي السمع والشم أكثر مما يشبه حاستي البصر والذوق.

ثانياً: بما أن اللمس هو الحاسة الوحيدة التي توحّد ـ وهي تميز ـ جسمنا مع غيره من الأجسام، فإن الاحساس بالحرارة هو المجيب الزماني لحاسة اللمس المكانية(٤٠).

ثالثاً: لا يمكن لمثل هذا المجيب من خلال هذا الطابع نفسه أن ينتمي الى

---

(٤٠) Ibid P. 213.

الحواس الداخلية فحسب.

والاحساس بالحرارة هو أيضاً لمس حيث يدوم فيه أثر الوسط المحيط وإنْ كان ينفتح داخل الجسم، يتشرّب كل سطح الجلد يأتي إليه ويصل الى انفعال عضوي خالص تحصل من خلاله حياتنا المادية على وعي بتوازنها الفيزيائي مع الكون(٤١).

١٨٢ ـ الحرارة هي قبل كل شيء الاحساس بالوسط الهوائي أو بموضوعات تتأثر بهذا الوسط، لقد كان للبصر والذوق واللمس ـ بالنسبة للمادة ـ مكان محدد أمّا السمع والشم والاحساس بالحرارة فمكانهما غير محدد.

ونحن هاهنا لا نستطيع أن نتعقب حدود الاحساس وتخومه رغم أن المكان يشرطه ويحمله. وليست تلك هي الحال في المادة فالاحساس نفسه ينتشر في الحال في الديمومة. الهواء هو حقل الحياة فهو يوحد ويفرِّق الموجودات بواسطة تيار غير مُدرَك حيث يتم نقل الجوامد بسهولة، ولكي ندرك الهواء كموضوع فلابدّ له أن يتخذ مظهر سطح يوقف فعلنا، فعل نظرة، أو فعل لمس، عندما يجتاز العين مفرشاً مزركشاً يكون لديها الانطباع بأنه يقاومها، صحيح أن كتل الهواء الشفافة تتركز في الأفق فوق سطح رقيق دقيق لكن مع ذلك تتصل اتصالاً مباشراً عن طريق الهواء بالحياة الداخلية للأشياء.

فنحن نتصل بذبذباتها في حالة الصوت وبماهيتها الخفية في حالة العطور والروائح فالهواء ليس وعاءاً، فلا يسمح لنا بأن نصل في سير متقدم الى حساسيتنا ولا نصل الى صوره.

لقد كان الصوت يعبر عن تبدل آلي للمادة: والروائح كانت تتغلغل حتى

---

(٤١) Ibid P. 214.

تصل الى الحياة، ولكي نفهم دور الحرارة فإنه يكفي أن نتخيل أن الوسط الهوائي لا يمكن أن يكون ببساطة أداة للانتقال أو الذيوع والانتشار، إنه يمارس هو أيضاً أثراً على الذات ولابدّ من ادراكه كواقع، وليس لهذا الواقع طابع هندسي، لأن الهندسة تفترض التمييز بين الأجزاء وهو التمييز الذي لا يمكن أن يكون كيميائياً فهذا يستلزم أيضاً تفرداً نوعياً للأجسام وتلك خاصة غريبة أيضاً عن هذا الوسط.

يبقى أن يكون فيزيائياً وهو كذلك فعلاً إذا ما اعتقد المرء أن مثل هذا الوسط لا يمكن أن يؤثر فينا إلاّ من خلال حالة توتر خاصة وارتباط ذبذبته بالايقاع المبدئي لحياتنا العضوية. وهكذا فإن الذبذبة الحرارية تتميز عن الذبذبة الصوتية التي تنتمي الى الجسم لا الى الوسط الذي ينقلها والتي حين تحدد الوسط فحسب تنزع عنه طابع الوسط لكي تجعله موضوعاً(٤٢).

١٨٣ ـ هناك سبب آخر لاعتبار الاحساس بالحرارة ضمن الحواس الداخلية ففضلاً عن أنه ليس له عضو خاص ـ كما هي الحال في الحواس الخارجية وأنه يرتبط بوعي الجسم كله ـ فإنه لا يتجدد كما هي الحال في الحواس الخارجية بموضوع جزئي معين، ما دام الموضوع هو كياننا العضوي كله بالوسط بأكمله الذي توجد فيه وهو هنا أيضاً إنما يختلف عن اللمس الذي رغم انتشاره على سطح الجلد فإنه يميز فحسب الموضوعات التي ترتبط ارتباطاً مباشراً بنشاطنا.

٢ ـ الاحساس بالحركة .. Le Sens du Mouvement

١٨٤ ـ على الرغم من أن الحركة مركبة من الزمان والمكان فإن الاحساس بالحركة بسيط من حيث مبدأه لأنه هو على وجه الدقة الذي يحقق هذين الحدين (ومن المعروف طبعاً أن الحركة هي الواقعة الأولى من الناحية

---

(٤٢) Ibid P. 218.

التجريبية وأن الزمان والمكان إنما نستخلصهما عن طريق التحليل).

إن الاحساس بالحرية يجعل الحركة ذاتها واقعية، وينبغي لكي يكون ادراك الحركة ممكناً أن يكون في استطاعتنا أن نتمثّل الموضوع الواحد في أوقات مختلفة في نقاط مختلفة من المكان. وينبغي ـ من وجهة أخرى ـ أن يكون في استطاعتنا أن نتعرّف على هوية الموضوع في جميع اللحظات التي نجتاز فيها المكان.

وهذه الخصائص المختلفة تستلزم أن يكون الاحساس بالحركة ذاتياً ـ من حيث جوهره ـ فالحركة هي في ذاتها ظاهرة واقعية لا يمكن ادعاؤها إلّا بشرط أن يكون التمثيل ـ بدلاً من أن يتميز عن الذات ـ ممتزجاً بها (ولا يكون ذلك ممكناً إلّا في الحركة التي تقوم بها الذات نفسها) ولهذا السبب فإن الحركة تبدو أنها تتمتع بوجود أكثر ثباتاً وموضوعية من المحسوسات الأخرى، ولا تكون الحركة واقعية إلّا بشرط أن تحدث في الجسم ما دامت الحركة ظاهرة عادية، وما دام الجسم هو على وجه الدقة ذلك الجزء من المادة الذي يشترك مع الأنا والذي فيه تعبر حدوده عن نفسها.

ولابدّ من ناحية أخرى أن تدرك الحركة في الجسم من خلال وعي مباشر أو من خلال الشعور[٤٣].

إن دوام الموضوع أثناء انتقاله لابدّ أن يكون قائماً لكي تكون الحركة ممكنة، وما أن نعرف هذا الدوام حتى تبدو تغيرات الزمان والحيز خارجية وعَرَضية وهذا هو السبب في أنها لا تغير الماهية التي تكون للظاهرة.

والواقع أننا نخمّن هذا الدوام في رأي لافل ولكننا لا ندركه، ونحن نجد في الاحساس بالحركة أن الوعي بهوية الجسم معطى من خلال احساسات عضوية مرتبطة بهوية فعل التفكير والمشكلة هي أن نبيّن كيف تضيف هذه الهوية الى التغير وعياً بالحركة[٤٤].

(٤٣) Ibid P. 224.

(٤٤) Ibid P. 225.

٣ ـ الاحساس بالجهد ..Le Sens De L'Effort

١٨٥ ـ سبق أن ذكرنا أن فكرة القوة تعرَّضت لهجمات عنيفة خصوصاً من جانب المذهب المادي (فقرة ٤١)، وبالمثل فإن الاحساس بالجهد ـ كما يقول لافل ـ ينكره التجريبيون في علم النفس ـ كما سبق أن أنكر الماديون القوة في العالم ـ ومع ذلك فإذا كانت القوة ممكن انكارها بسهولة لأن المرء لا يشاهدها في الطبيعة الخارجية، اللّهم إلاّ في الحركة فإنه يمكن للمرء كذلك أن يعترض على واقعة الجهد بل وأن يحاول أن ينزع عنه كل ماله من طابع مميز وأعني بهذا الطابع المميز للجهد: الوعي بممارسة نشاط مادي معين وبقوة عضوية تنفردوتنبسط.

والحق أن اسم (الجهدبنفسه ـ كما يقول لافل ـ لا يرضى عنه التجريبيون الذين يحاولون بشق الأنفس أن يبرهنوا على أنه ليس ثمة سوى مجموعة من الاحساسات بالحركة التامة فحسب على نحو ما فعل الماديون من قبل حين حاولوا البرهنة على ضرورة الاكتفاء بالحركة وحدها في تفسير العالم ـ وهذا ما يمنعهم من تصور كيف يمكن للجهد أن يكون أباً للحركة، وهكذا تبقى الاحساسات بالمقاومة سلبية ومعزولة وغير معقولة ما دام المرء ينكر وجود مجيب. . un vepondant داخلي يؤسسها، ولذا فإن الجهد يرتبط ارتباطاً وثيقاً بالحركة والمقاومة، فهو ينتج الحركة ـ كما أننا نشعر بالمقاومة والجهد في وقت واحد لأن القوة لا تؤكد نفسها إلاّ من خلال عقبة أو عائق، ولا معنى للمقاومة إلاّ عن طريق الجهد إذْ أنها تعني الحد الذي تضعه لتعارض به الجهد(٤٥).

١٨٦ ـ والواقع أننا ينبغي علينا ألاَّ نخلط ـ كما يقول لافل ـ بين الحركة والقوة، كما ينبغي ألا نخلط بين الاحساس بالحركة والاحساس بالجهد فإذا أمكن أن يكون الجهد لا ارادياً وهو كثيراً ما يحدث عندما نخضع لقوة تفرض

---

(٤٥) L - Lavelle: La Dialectique. P. 233.

علينا من الخارج « عندما نضطر مثلاً إلى ثني عضو بفعل مؤثر خارجي » وإذا أمكن أن يحدث الجهد في العضلة التي تتحمله فإنه ينبغي أن ينكشف لنا بطريقة خاصة شأنه شأن المحسوسات الأخرى.

إن الاحساس بالجهد هو الذي يحدد الحركة ولهذا فإنه له بالنسبة لها لمولوية لا يمكن مناقشتها وينبغي أن نبحث عنه في وسائل الحركة وظروفها بدلاً من البحث عنه في الحركة نفسها أو التوحيد بينه وبين الحركة.

إن الذين يوحّدون بين الحركة والجهد أو يخلطون بينهما يخطئون خطأ شديداً، فالحركة حين تتوقف على سبيل المثال نظراً لوجود مقاومة خارجية فإننا نشعر زيادة الجهد إذا ما حاولنا إحداث هذه الحركة والتغلب على هذه المقاومة. إن شرط الحركة هو حالة التقلص أو التوتر التي تحدث للعضلة، أمّا الاحساس بالجهد فهو يكمن على وجه الدقة في الوعي بهذه الحالة.

وكثيراً ما يصعب على المرء التمييز بين الحركة وتقلص العضلة أو انقباضها والواقع أنهما مرتبطان أشد الارتباط إذْ تبدو الحركة على أنها في آنٍ معاً أصل ونتيجة هذا التقلص. Contraction.

١٨٧ ـ وإذا كانت الحركة ترتبط بالتقلص فإن الجهد يرتبط بالتوتر، ومن هنا يقول لافل: « إن الاحساس بالجهد يتفق تماماً مع الشروط التي ينبغي أن توجد لادراك القوة، لأن القوة وإنْ كانت تنتمي إلى العالم المادي فإنها مع ذلك لا يمكن أن تُعَرف إلاّ بطريقة داخلية في هوية الموضوع والذات وهي بالتالي يجب أن تتفق مع حالة معينة لجسمنا لا مع حالة للأنا الروحي ـ وهذه الحالة هي التوتر ما دام التوتر لا يمكن أن يكون متمثلاً إلاّ في المادة الممتدة، لكنه يعبر بدقة عن عالم داخلي للامتداد »(٤٦).

١٨٨ ـ القوة عند لافل لا يمكن تقديرها إلاّ حسب المقاومة التي تتغلّب

---

(٤٦) L. Lavelle. Ibid.

عليها، والمقاومة هي قوة متجمدة وميتة وهي لا تسمح بقياس القوة الفعّالة وإنْ كانت تجعلها واقعية والمقاومة لا ترتبط فحسب بالقوة الداخلية الخاصة بالموجود وبالقوى الموضوعية وإنما هي تجعلها موجودة بالفعل بطريقة ايجابية وعينية.

والواقع أن التوتر نفسه عند لافل لا يعني أكثر من اتحاد القوة والمقاومة في عضلة واحدة، ولا يمكن لأية حركة أن تتحقق بدون التغلب على مقاومة القصور الذاتي.

ونحن نعرف أن جسمنا يشارك في آن معاً في الحياة وفي الوجود المادي فهو من ناحية فاعل وهو من ناحية أخرى شيء ما.

وهذا هو السبب في أن الجسم يعطينا الحد الأول للمقاومة التي ينبغي على القوة أن تجتازه وأن تتغلّب عليه. فهناك قصور ذاتي خاص بالعضلات غير أن هذا القصور الذاتي لا يمكن تقديره من الخارج بواسطة ملاحظ خارجي لكنه على العكس لابدّ أن يقدر من الداخل وبواسطة الوعي في نفس الحالة التي تكشف لنا عن القوة التي تؤثر في هذا القصور الذاتي.

أمّا من حيث القوى الخارجية وهي قوى موضوعية من حيث ماهيتها فهي لا يمكن أن تُقدَّر على أنها عوامل مقاومة حتى اللحظة التي تعزو لها فيها استقلالاً وشخصية تشبه استقلالنا وشخصيتنا.

٤ ـ الاحساس العضوي.. Le Sens Organique

١٨٩ ـ كنا ندرس في حالة الحركة والقوة احساسين داخليين، وهما احساسان موضوعهما خاصية مشتركة بين الأشياء والأنا وهما يسيران بنا نحو الخارج ويسمحان لنا بأن ندرك الوجه التلقائي والحي الذي يرتديه الواقع حين ينخرط في الصيرورة.

غير أن هذين الاحساسين لا يبلغان أعماق الوجود الجسمي ويبدو أن

السبب هو أن الحركة والقوة يتخذان لنفسيهما موضوعاً جزئياً ويعالجان أنماطاً محدودة من نشاطنا ولهذا السبب فإن هناك احساسين جديدين لا يمثلان فحسب خطوة معرفية جديدة أكثر تقدماً من الخطوات السابقة في سبيل معرفة أنفسنا ومعرفة العالم ومعرفة المناطق البعيدة والخفية ـ ولكنهما يسمحان لنا كذلك بأن نصل الى حياتنا في شمولها وفي مبدأها، وهذان الاحساسان هما الاحساس العضوي والاحساس الجنسي. ويمكن للمرء أن يفترض أن الاحساسين السابقين يتقوقعان على نفسيهما إذا ما أرادا النفاذ الى داخلنا بالطريقة نفسها التي يفعلها البصر والسمع حين قادانا الى الذوق والشم. والواقع أن الاحساس العضوي ينهي سلسلة الاحساسات المكانية هذه والتي كانت قد بدأت مع البصر، كما أن الاحساس الجنسي ينهي سلسلة الاحساسات الزمانية ويقدم لنا خصائص جوهرية تسمح لنا بأن نقرب بينه وبين السمع والشم والاحساس بالحرارة والاحساس بالقوة. ويعتقد لافل أن التحليل الذي يقوم به لجدل العالم المحسوس لا يكون تاماً إلّا إذا امتد إلى دراسة هذين الاحساسين.

١٩٠ ـ الاحساس العضوي هو أساساً احساس بالمكان ولكنه احساس بالمكان المشعور به وبغير ذلك ما كان للأنا أن تعرف نفسها بوصفها حداً أعني بوصفها معطاة، ولا يكون ذلك ممكناً اللّهم إلّا إذا كانت جميع عناصر الجسم هي موضوع وعي خاص. ويمكن للمرء أن يفهم الآن لماذا لا ينفصل الجسم عن الأنا فالسبب أن الجسم هو التمثل الوحيد من بين جميع التمثلات التي نحصل عليها ـ الذي لا يمكن أن ينفصل عنا قط. وهل يمكن أن يكون غير ذلك؟ إذا كان الوعي بالجسم هو الذي يشكل على وجه الدقة أصالة شخصيتنا. أليس من الخُلف أن نفترض أن الشخص يمكن أن يدوم أو يبقى خارج شروط وجوده؟

إن الفكر وحده هو الذي يعطي للذات وعياً بوجودها والفكر وحده هو الذي يؤسس الوجود الروحي أمّا الاحساسات العضوية فهي تزوّدنا بالمادة

التي تحقق الذات وتحدّها.

١٩١ ـ لا يمكن ـ في رأي لافل ـ أن نصل الى الاحساس العضوي إلاّ بهذا الترتيب الذي يعرضه علينا: « فالاحساس العضوي لا يمكن أن يأتي في الترتيب إلاّ بعد الاحساس بالحركة، كما أن الحركة في ترتيب التصورات كانت سابقة على الكيف فإنه في ترتيب الكيف لابدّ أن يسبق الاحساس بالحركة الاحساس العضوي وأن يأتي قبله، لا لأنه فحسب أكثر بساطة وأشد وضوحاً وتجريداً وإنما لأنه كذلك شرط الاحساس العضوي ولأنه يبقى باستمرار متضمناً في قلب هذا الأخير.

٥ ـ الاحساس الجنسي ..Le Sens Sexuel

١٩٢ ـ بين الاحساسات العضوية وبين الانفعال الجنسي وشائج قربى ومع ذلك فهو يتميز عن الاحساسات العضوية بخصائص جوهرية ما دام أنه يهتم بالنوع أكثر من اهتمامه بالوجود الفردي وهو بدلاً من أن يدلّنا على وضع أعضائنا فإنه يعبر عن موجة عاطفية تجتاحها. وعلى الرغم من أنه يرتبط بتحديدات الامتداد فإنه يبرز بالنسبة للإحساس العضوي نفس الارتباط الذي يبرزه كل احساس آخر بالزمان بالنسبة للاحساس المكاني الذي يقابله.

١٩٣ ـ إذا كان الاحساس العضوي أساساً فإننا ينبغي ألاّ يغيب عن بالنا أن النوع موجود في قلب كل فرد، فالفرد حياة وليس ثمة انفصال وتقطع في الحياة على نحو ما يوجد في المادة من انفصال وتقطع. . Dis - continuité ولهذا فإن فكرة الانفصال لا تعبر قط عن الموجودات الحية، صحيح أن الموجودات الحية هي فرديات تعيش في مكان معين، لكن أصالتها لا يمكن التعبير عنها داخل المكان بل تعبر عنها داخل الزمان (والزمان اتصال كما سبق أن رأينا) وما دام وجودها يُعبَّر عنه في الزمان فلابدّ أن يتحقق هذا الاتصال في الزمان أيضاً وهو يتحقق عن طريق التناسل. . La dés cendance وهو تناسل فردي. ولكي يدعم الأفراد استقلالهم فإنه ينبغي أن توجد كثرة من

الأجيال في وقتٍ واحد على عكس الوضع في المادة حيث نجد أن النتيجة ـ في حالة السببية المادية ـ لا تظهر إلاّ حينما تلغي سببها[٤٧].

١٩٤ ـ في التناسل لايوجد احساس بنوي ولا احساس أبوي ـ كما يقول لافل ـ ذلك لأنه لا يوجد احساس بالماضي ولا احساس بالمستقبل، وإنما هناك مجموعة من المشاعر داخل الفرد تتعلّق بالوعي الذي يكوِّنه عن نفسه وعن حياته وعن استمراره النوعي. وهذا الاحساس الذي يوجد عند الفرد ـ في هذه الحالة ـ هو احساس بالجيل، وهو شأنه شأن جميع الاحساسات الأخرى يُمارَس في الحاضر. وأصالة هذ الاحساس إنما تعتمد على ابراز كيف أن الفرد ـ بعيداً عن أن يكفي نفسه بنفسه ـ لا يظهر طابعه الكامل إلاّ عن طريق هذا الاتحاد بين عضوين ينجزان مالم ينجز في الوجود البشري ـ وهو نقص يشهد على وجوده في الفرد حين يدعو فرداً جديداً الى الوجود محدوداً بدوره على نحو ما كان والداه ولكنه مثلهما أيضاً قادر على أن يتحمل نفسه خارج ذاته وأن يجدد نفسه بدوره في المستقبل[٤٨]: « بما أن الحياة تتجه باستمرار نحو المستقبل، فإن النسبة الجوهرية التي تتجلّى داخل ارتباط الأجيال ينبغي أن تجد لها مجيباً في القدرة على الانجاب في قلب الحاضر. وهذا المجيب لا يمكن أن يكون شيئاً آخر سوى الوعي بعدم الاكتمال ـ بالنسبة للوجود المنعزل وبالدفعة الحادة لسد هذا النقص ـ وهذا هو في الواقع الاحساس الجنسي »[٤٩].

١٩٥ ـ الاحساس الجنسي يمثل إذنْ عند لافل تحديد الفرد بالنسبة للنوع: إنها ملاحظة قديمة تلك التي تذهب الى أن اكتمال الوجود النوعي لا يتحقق إلاّ من خلال ثنائية الجنسين وأن كلاً منهما يمثل صورة ناقصة ومتحركة للوجود وأن الحب الذي يدفع كلا منهما نحو الآخر هو ميل للاكتمال كامن في

---

(٤٧) Ibid.

(٤٨) Ibid - P. 251.

(٤٩) Ibid; P. 252.

طبيعتهما وهذه الفكرة كافية في تفسير تنوع الجنسين واختلافهما. لكن لماذا يُردّ هذا الاختلاف الى ثنائية بسيطة؟ السبب هو أن الثنائية هي الشكل التصوري للارتباط الزمني البدائي وهي تمثل المتناهي في ارتباطه الضروري باللامتناهي، ومن هنا كانت الثنائية هي العزاء الوحيد والدواء الزماني للتناهي : « والحق أننا نلتقي بالثنائية في أعماق الفرد نفسه : فالرجل متزوج بنفسه قبل أن يتزوج بالمرأة ، إنه كائن مزدوج ، فهو أولاً يدخل في علاقة ثنائية بدائية حين يتصل بالأشياء ، والجنسية . . La Sexualité لا تفعل شيئاً سوى تخصيص هذه العلاقة مطبقة ايّاها على ميدان الحياة ، إنها نفس اتحاد الوجود مع الطبيعة ، نفس الحركة نحو اللامتعين[٥٠] .

---

(٥٠) Ibid; P. 252.

«الفهرست»





جدل الفكر

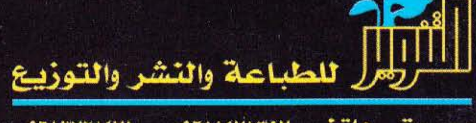
يدرس هذا المؤلَّف ما الذي حدث للجدل بعد هيجل في الميدان العقلي ثم ميدان الطبيعة، وأخيرا مجال الانسان. لذا قسمناه إلى ثلاثة كتب هي:

١ - «**جدل الفكر**»: وهو يُعنى بتتبع مسار الجدل في ميدان العقل الخالص حيث يدرس الفكر من زاوية الذات أو الفكر الجدلي بوصفه تمثلاً لدى الفرنسي **هاملان**، ثم يدرس الفكر من زاوية الموضوع أو الفكر بوصفه خصائص أساسية للوجود لدى الانجليزي **مكتجارت**، وأخيراً يدرس الفكر من زاوية الذات والموضوع في آنٍ معاً كما يتجلّى في جدل المشاركة لدى الفرنسي **لافل**.

٢ - « **جدل الطبيعة** » : هنا ننتقل من دراسة الفكر الخالص إلى الطبيعة، حيث يتألف جدل الطبيعة من مثلث يضم ثلاثة أضلاع يشتمل على ثلاث قضايا : قضية إيجابية وهي إثبات جدل للطبيعة أو الفلاسفة الذين يدافعون عن جدل للطبيعة كما لدى **انجلز** والماركسيين المعاصرين . أمّا الضلع الثاني فيشمل حجج الذين ينفون وجود جدل للطبيعة لا سيما لدى **سارتر** و **هيبوليت** . ونختم الكتاب الثاني بمركبٍ يثبت وجود جدل للطبيعة مرتكز أساساً على المفاهيم العلمية عن الطبيعة كما لدى الفرنسي **بشلار** .

٣ - « **جدل الانسان** » : ها هنا ندرس مركب الفكر والطبيعة أي الفكر حين يلتقي بالمادة، ونبدأ بدراسة جدل الذاتية أو جدل العواطف أو الانسان من الداخل لدى **كيركجور** ثم ننتقل إلى نقيضه أي الروح الموضوعي أو الانسان من الخارج لدى **ماركس** ثم ننتهي بدراسة الانسان من الداخل ومن الخارج معاً، أو محاولة التوفيق بين الوجودية والماركسية كما يعرضها **سارتر** في كتابه « نقد العقل الجدلي » ، وعلى هذا النحو يكتمل البناء المعماري لتطور الجدل بعد هيجل .

(المؤلف)



بيروت - هاتف - ٠٠٩٦١١٤٧١٣٥٧ - ٠٠٩٦١٣٧٢٨٤٧١
Email: kansopress@yahoo.com
توزيع دار الفارابي